

হিত্য-পরিষদ গ্রন্থাবলী—সং ৬৩

গৌতমসূত্র

বা

ন্যায়দর্শন

ও

বাৎস্যস্ক্রন ভাষ্য

(বিস্তৃত অনুবাদ, বিবৃতি, টিপ্পনী প্রভৃতি সহিত)

চতুর্থ খণ্ড

১৯৪৫

মহামহোপাধ্যায়

পণ্ডিত শ্রীযুক্ত ফণিভূষণ তর্কবাগীশ

কর্তৃক অনূদিত, ব্যাখ্যাত ও সম্পাদিত

১৯৪৫

কলিকাতা, ২৪৩১ আপার সাকু লার রোড,

বঙ্গীশ-সাহিত্য-পরিষৎ মন্দির হইতে

শ্রীরামকমল সিংহ কর্তৃক

প্রকাশিত

১৩৩৩ বঙ্গাব্দ

১৩৩

মূল্য—সদস্য পক্ষে—১৫, শাখাসভার সদস্য পক্ষে—১৫০,

সাধারণ পক্ষে—২৫

কলিকাতা

২নং বেথুন রো, ভারতমিহির যন্ত্রে
শ্রীসকেশ্বর ভট্টাচার্য্যর দ্বারা মুদ্রিত

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 19843.....

Date 22.6.63.....

Call No. 181.43/Tax.....

সূত্র ও ভাষ্যোক্ত বিষয়ের সূচী ।

প্রথম ও দ্বিতীয় সূত্রে—“প্রবৃতি” ও
“দোষে”র পূর্বনিপ্পন্ন পরীক্ষার প্রকাশ।
ভাষ্যে—“দোষে”র পরীক্ষার পূর্ব-
নিপ্পন্নতা সমর্থন ... ১

তৃতীয় সূত্রে—রাগ, দ্বেষ ও মোহের ভেদ-
বশতঃ দোষের পক্ষত্রয়ের সমর্থন।
ভাষ্যে—কাম ও মৎসর প্রভৃতি রাগ-
পক্ষ, ক্রোধ ও ঈর্ষ্যা প্রভৃতি দ্বেষপক্ষ
এবং মিথ্যাস্ত্রান ও বিচিকিৎসা প্রভৃতি
মোহপক্ষের বর্ণনাপূর্বক রাগ, দ্বেষ ও
মোহের ভেদবশতঃ দোষের ত্রিবিধ
সমর্থন ... ৫—৬

চতুর্থ সূত্রে—রাগ, দ্বেষ ও মোহের এক-
পদার্থত্ব সমর্থনপূর্বক পূর্বসূত্রোক্ত
দিক্কাতে পূর্বপক্ষ প্রকাশ .. ৯

পঞ্চম সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন ১০
ষষ্ঠ সূত্রে—রাগ, দ্বেষ ও মোহের মধ্যে
মোহের নিকৃষ্টত্ব কথন। ভাষ্যে—
সূত্রোক্ত যুক্তির সমর্থন ... ১১

সপ্তম সূত্রে—মোহ দোষ নহে, এই পূর্ব-
পক্ষের সমর্থন ... ১৪

অষ্টম ও নবম সূত্রে উক্ত পূর্বপক্ষের
খণ্ডন ... ১৪—১৫

ভাষ্যে—দশম সূত্রের অবতারণায় “প্রত্য-
ভাবে”র পরীক্ষার জন্য “প্রত্যভাব”
অসিদ্ধ, এই পূর্বপক্ষের সমর্থন ... ১৫

দশম সূত্রে—আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্ত প্রেতা-
ভাবের সিদ্ধি প্রকাশ করিয়া, উক্ত পূর্ব-
পক্ষের খণ্ডন। ভাষ্যে—আত্মার নিত্যত্ব
দিক্কাতেই প্রেতাভাব সম্ভব, এই
বিষয়ে যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়া আত্মার
অনিত্যত্ব পক্ষ বা “উচ্ছেদবাদ” ও
“হেতুবাদে” দোষ কথন ... ১৬

১১শ সূত্রে—পার্শ্ববাদি পরমাণু হইতে
দ্বাণুকাদিক্রমে শরীরাদির উৎপত্তি হয়,
এই নিজ দিক্কাস্তের (আরম্ভবাদের)
সমর্থন। ভাষ্যে—সূত্রার্থ ব্যাখ্যাপূর্বক
সূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা উক্ত দিক্কাস্তের
সমর্থন ... ১৯

১২শ সূত্রে—পূর্বসূত্রোক্ত দিক্কাতে পূর্ব-
পক্ষ ... ২২

১৩শ সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন ... ২৩

১৪শ সূত্রে—পূর্বপক্ষরূপে অভাব হইতে
ভাবের উৎপত্তি হয়, অর্থাৎ অভাবই
জগতের উপাদানকারণ, এই মতের
সমর্থন ... ২৪

১৫শ সূত্র হইতে ১৮শ সূত্র পর্যন্ত ৪ সূত্রে
বিচারপূর্বক উক্ত মতের খণ্ডন ২৭—৩২

১৯শ সূত্রে—পূর্বপক্ষরূপে জীবের কৰ্ম্ম-
নিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ, এই
মতের সমর্থন ... ৩৬

২০শ ও ২১শ সূত্রে—পূর্বোক্ত মতের

- খণ্ডনের দ্বারা জীবের কর্মসাপেক্ষ
ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই
সিদ্ধান্তের সমর্থন ... ৪২-৪৪
- ভাষ্য—স্বত্বার্থ-ব্যাখ্যার পরে ঈশ্বরের স্বরূপ-
ব্যাখ্যা। ঈশ্বরের সংকল্প এবং তচ্ছত্ব
ধর্ম ও উহার ফল। ঈশ্বরের সৃষ্টি-
কার্যে প্রয়োজন। সর্বজ্ঞ ঈশ্বরের
অস্তিত্ব বিষয়ে অনুমান ও শাস্ত্রপ্রমাণ।
নির্ণয় ঈশ্বরে প্রমাণাভাব ... ৬১
- ২২শ সূত্রে—শরীরাদি ভাবকার্যের কোন
নিমিত্ত-কারণ নাই, এই মতের পূর্ব-
পক্ষরূপে সমর্থন ... ১৪১
- ২৩শ সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষে অপরবাদীর
ভ্রান্তিমূলক উত্তরের প্রকাশ ... ১৪৩
- ২৪শ সূত্রে—পূর্বসূত্রোক্ত ভ্রান্তিমূলক
উত্তরের খণ্ডন। ভাষ্য—মহর্ষির তৃতীয়া-
ধ্যায়োক্ত প্রকৃত উত্তরের প্রকাশ ... ১৪৪
- ২৫শ সূত্রে—সমস্ত পদার্থই অনিত্য, এই
মতের পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন ... ১৫৩
- ২৬শ ২৭শ ও ২৮শ সূত্রে—বিচারপূর্বক
উক্ত মতের খণ্ডন ... ১৫৫-৫৭
- ২৯শ সূত্রে—সমস্ত পদার্থই নিত্য, এই
মতের পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন ... ১৬৫
- ৩০শ হইতে ৩৩শ সূত্র পর্য্যন্ত ৪ সূত্রে ও
ভাষ্য—বিচারপূর্বক উক্ত সর্বনিত্যত্ব
বাদের খণ্ডন ... ১৬৭-৭৩
- ৩৪শ সূত্রে—সমস্ত পদার্থই নানা, কোন
পদার্থই এক নহে, এই মতের পূর্ব-
পক্ষরূপে সমর্থন ... ১৭৭
- ৩৫শ ও ৩৬শ সূত্রে ও ভাষ্য—বিচার-
পূর্বক উক্ত সর্বনানাস্ববাদের খণ্ডন
... ১৭৯-৮৩
- ৩৭শ সূত্রে—সকল পদার্থই অভাব
অর্থাৎ অসীক, এই মতের পূর্বপক্ষ-
রূপে সমর্থন। ভাষ্য—বিচারপূর্বক
উক্ত মতের অনুপপত্তি সমর্থন ... ১৮৫-৯০
- ৩৮শ সূত্রে—পূর্বসূত্রোক্ত মতের খণ্ডন।
ভাষ্য—উক্ত সূত্রের ত্রিবিধ ব্যাখ্যা ও
যুক্তির দ্বারা প্রকৃত সিদ্ধান্তের
উপপাদন ... ১৯২-৯৪
- ৩৯শ সূত্রে—সর্বশূন্যতাবাদীর ভ্রান্ত যুক্তি
প্রকাশপূর্বক পূর্বপক্ষ সমর্থন ... ২০০
- ৪০শ সূত্রে—উক্ত যুক্তির খণ্ডন দ্বারা উক্ত
পূর্বপক্ষের খণ্ডন। ভাষ্য—সূত্র-
তাৎপর্য্য প্রকাশপূর্বক পূর্বসূত্রোক্ত
যুক্তির খণ্ডন ... ২০১
- ৪১শ সূত্রের অবতারণায় ভাষ্য—কতিপয়
“সংখ্যাকান্তবাদে”র উল্লেখ। ৪১শ সূত্রে
“সংখ্যাকান্তবাদে”র খণ্ডন ... ২০৭
- ৪২শ সূত্রে—“সংখ্যাকান্তবাদ” সমর্থনে
পূর্বপক্ষ ... ২১৪
- ৪৩শ সূত্রে—উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন।
ভাষ্য—স্বত্বার্থ ব্যাখ্যার পরে “সংখ্যা-
কান্তবাদ”সমূহের সর্বথা অনুপপত্তি
সমর্থন ও উহার পরীক্ষার প্রয়োজন-
কথন ... ২১৫
- “প্রোত্যভাবে”র পরীক্ষার অনন্তর
ক্রমানুসারে দশম প্রমেয় “ফলে”র
পরীক্ষার জ্ঞা—
- ৪৪শ সূত্রে—অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের ফল কি
মদ্যঃই হই, অথবা কালান্তরে হয় ? এই
সংশয় সমর্থন। ভাষ্য—অগ্নিহোত্রাদি
যজ্ঞের ফল কালান্তরেই হয়, এই
সিদ্ধান্তের সমর্থন ... ২২০

৪৫শ সূত্রে—যজ্ঞাদি কৰ্ম শুভাশুভ কৰ্ম বহু পূৰ্বেই বিনষ্ট হয়, এ জ্ঞাত কারণের অভাবে কালান্তরেও উহার ফল স্বর্গাদি হইতে পারে না—এই পূৰ্বপক্ষ-প্রকাশ ... ২২৩

৪৬শ সূত্রে—যজ্ঞাদি কৰ্ম বিনষ্ট হইলেও তজ্জাত ধৰ্ম ও অধৰ্ম নামক সংস্কার কালান্তরেও অবস্থিত থাকিয়া ঐ ধৰ্মের ফল স্বর্গাদি উৎপন্ন করে, এই দ্বিদ্ধান্ত-দ্বন্দ্বসারে দৃষ্টান্ত দ্বারা উক্ত পূৰ্বপক্ষের খণ্ডন ... ২২৪

৪৭শ সূত্রে—উৎপত্তির পূৰ্বে কার্য অসং-নহে, সং নহে, সং ও অসং, এই উভয়-রূপও নহে—এই পূৰ্বপক্ষের প্রকাশ ২২৬

৪৮শ ও ৪৯শ সূত্রে—উৎপত্তির পূৰ্বে কার্য অসং, এই নিজ দ্বিদ্ধান্তের অর্থাৎ অসং-কার্যবাদের সমর্থন ... ২২৯-৩০

৫০শ সূত্রে—অগ্নিহোত্রাদি কৰ্মের ফল কালান্তরে হইতে পারে, এই দ্বিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে পূৰ্বোক্ত ৪৬শ সূত্রোক্ত দৃষ্টান্তের দৃষ্টান্ত বা সাধকত্ব খণ্ডন দ্বারা পুনর্বার পূৰ্বোক্ত পূৰ্বপক্ষের সমর্থন ... ২৪২

৫১শ সূত্রে—পূৰ্বোক্ত দৃষ্টান্তের সাধকত্ব-সমর্থন দ্বারা উক্ত পূৰ্বপক্ষের খণ্ডন ২৪৩

৫২শ সূত্রে—পূৰ্বসূত্রোক্ত দ্বিদ্ধান্তে পুন-র্বার পূৰ্বপক্ষ সমর্থন ... ২৪৪

৫৩শ সূত্রে—উক্ত পূৰ্বপক্ষের খণ্ডন ... ২৪৫
“ফলে”র পরীক্ষার অনন্তর ক্রমানুসারে একাদশ প্রমেয় “দুঃখের” পরীক্ষারন্তে ভাষ্যে—প্রথম অধ্যায়ে আত্মা প্রভৃতি দ্বাদশবিধ প্রমেয়মধ্যে সুখের উল্লেখ না করিয়া মহর্ষি গোতমের দুঃখের উল্লেখ সুখপদার্থের অস্বীকার নহে, কিন্তু উহা তাঁহার মুমুক্শুর প্রতি শরীরাদি সকল পদার্থে দুঃখ ভাবনার উপ-দেশ, এই দ্বিদ্ধান্তের সম্বৃত্তিক-প্রকাশ ... ২৪৬

৫৪শ সূত্রে—শরীরাদি পদার্থে দুঃখ ভাবনার উপদেশের हेतু কথন। ভাষ্যে—সূত্রোক্ত হেতুর বিশদ ব্যাখ্যা ও দুঃখ ভাবনার ফলকথন ... ২৪৯-৫০

৫৫শ ও ৫৬শ সূত্রে—“প্রমেয়”মধ্যে সুখের উল্লেখ না করিয়া দুঃখের উল্লেখ, সুখ-পদার্থের প্রত্যাখ্যান নহে কেন? এই বিষয়ে हेতুকথন। ভাষ্যে—যুক্তি ও শাস্ত্রদ্বারা পূৰ্বোক্ত দুঃখ ভাবনার উপদেশ ও পূৰ্বোক্ত দ্বিদ্ধান্তের সমর্থন ... ২৫২-৫৩

৫৭শ সূত্রে—পূৰ্বোক্ত দ্বিদ্ধান্তে আপত্তি খণ্ডনদ্বারা পূৰ্বোক্ত দুঃখ ভাবনার উপদেশের সমর্থন। ভাষ্যে—যুক্তির দ্বারা পুনর্বার পূৰ্বোক্ত দ্বিদ্ধান্তের সমর্থন এবং পূৰ্বপক্ষবাদীর চরম আপত্তির খণ্ডন ... ২৫৬-৫৭

“দুঃখের” পরীক্ষার পরে চরম প্রমেয় “অপবর্গের” পরীক্ষার জ্ঞাত ৫৮শ সূত্রে—“ঋণাত্মক”, “ক্লেশাত্মক” ও “প্রবৃত্তাত্মক” প্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব, এই পূৰ্বপক্ষের প্রকাশ। ভাষ্যে, উক্ত পূৰ্বপক্ষের বিশদ ব্যাখ্যা ... ২৬৩-৬৪

৫৯শ সূত্রে—“ঋণাত্মক” প্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব, অর্থাৎ “জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণস্তিভিক্ষাং নৈব গণ্যং জায়তে”—ইত্যাদি শ্রুতিতে জায়মান ব্রাহ্মণের যে ঋষিঞ্চণ, দেবঞ্চণ ও পিতৃঞ্চণ কথিত হইয়াছে, ঐ ঋণত্রয়মুক্ত হইতেই জীবন অতিবাহিত হওয়ার নোক্ষার্থ অন্তর্জ্ঞানের সময় না থাকায় নোক্ষ হইতেই পারে না,—সুতরাং উহা অলীক—এই পূৰ্ব-পক্ষের খণ্ডন ... ২৬৮

ভাষ্যে—সূত্রানুসারে নানা যুক্তির দ্বারা “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিতে “ঋণ” শব্দের গ্রায়ে “জায়মান” শব্দও গোণ শব্দ, উহার গোণ অর্থ গৃহস্থ, ইহা সমর্থনপূৰ্বক গৃহস্থ ব্রাহ্মণেরই পূৰ্বোক্ত

ঋণত্রয় মোচন কর্তব্য, ব্রহ্মচারী এবং
সন্ন্যাসীর অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ কৰ্ম্মের
কর্তব্যতা না থাকায় মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানের
সময় আছে,—নিষ্কাম হইলে গৃহস্থেরও
কাম্য অগ্নিহোত্রাদি কর্তব্য না হওয়ার
তাহারও মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানের সময় আছে,
—সুতরাং মোক্ষ অসম্ভব বা অলীক
নহে, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন ... ২৬৮—৬৯

ভাষ্য—পরে উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে
“জরামৰ্গ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতির
তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা এবং “জরয়া হ বা”
ইত্যাদি শ্রুতিতে “জরা” শব্দের দ্বারা
সন্ন্যাস গ্রহণের কাল আগ্রর চতুর্থ ভাগই
লক্ষিত হইয়াছে, ইহা সমর্থনপূর্ব্বক
“জরমানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতির
বিহিতানুবাদেহ ও “জরমান” শব্দের
গৃহস্থবোধক গৌণশব্দ সমর্থন ... ২৭৬

পরে বেদের ব্রাহ্মণভাগে সাক্ষাৎ বিধি-
ব্যাক্যের দ্বারা গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর
কোন আশ্রমেরই বিধান না থাকায়
আর কোন আশ্রম বেদবিহিত নহে,
এই পূর্ব্বপক্ষের সমর্থনপূর্ব্বক উহার
খণ্ডন করিতে যুক্তি ও নানা শ্রুতি-
শ্রমাণের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের বেদ-
বিহিতত্ব সমর্থন ... ২৮২—২৮৫

৬০ম সূত্রে—“জরামৰ্গ্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতির
দ্বারা ফলার্থের পক্ষেই অগ্নিহোত্রাদি
যজ্ঞের ব্যবহাজীবন কর্তব্যতা কথিত
হইয়াছে। কারণ,বেদে নিষ্কাম ব্রাহ্মণের
প্রাজাপত্য ইষ্ট করিয়া, তাহাতে
সর্ব্বস্ব দক্ষিণা দিয়া, আত্মাতে অগ্নির
আরোপ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণের বিধি
আছে—এই সিদ্ধান্তস্থচনার দ্বারা
পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন। ভাষ্যে

—শ্রুতির দ্বারা পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তের
সমর্থন ... ২৯৪—২৯৫

৬১ম সূত্রে—ফলকামনাশূন্য ব্রাহ্মণের মরণান্ত
কৰ্ম্মসমূহের অনুপপত্তি হেতুর দ্বারা
পুনর্বার পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন।
ভাষ্যে—শ্রুতির দ্বারা এষণাত্রয়মুক্ত
পূর্ব্বতন জ্ঞানিগণের কৰ্ম্মত্যাগ-
পূর্ব্বক সন্ন্যাস গ্রহণের সংবাদ প্রকাশ-
পূর্ব্বক সূত্রোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন।
পরে ইতিহাস, পুরাণ ও ধৰ্ম্ম-শাস্ত্রেও
চতুরাশ্রমের বিধান থাকায় একাশ্রম-
বাদের অনুপপত্তি সমর্থন করিতে শ্রুতি
ও যুক্তির দ্বারা ইতিহাস, পুরাণ ও
ধৰ্ম্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য সমর্থন ২৯৮—২৯৯

৬২ম সূত্রে—“ক্রেশানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবৰ্গ
অসম্ভব” এই পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন ... ৩১৪

৬৩ম সূত্রে—“প্রবৃত্তানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবৰ্গ
অসম্ভব”—এই পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন।
ভাষ্যে—আপত্তিবিশেষের খণ্ডনপূর্ব্বক
সিদ্ধান্ত সমর্থন ... ৩১৬—৩১৭

৬৪ম সূত্রে—রাগাদি ক্রেশসন্ততির স্বাভা-
বিকত্ববশতঃ কোন কালেই ইচ্ছদ
হইতে পারে না, সুতরাং অপবৰ্গ
অসম্ভব, এই পূর্ব্বপক্ষের প্রকাশ ... ৩১৯

৬৫ম সূত্রে—উক্ত পূর্ব্বপক্ষে অপরের
সমাধানের উল্লেখ ... ৩২০

৬৬ম সূত্রে—উক্ত পূর্ব্বপক্ষে অগ্নির
দ্বিতীয় সমাধানের উল্লেখ। ভাষ্যে—
পূর্ব্বোক্ত দ্বিবিধ সমাধানের খণ্ডন ... ৩২১

৬৭ম সূত্রে—পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষে মহর্ষি
গোতমের নিজের সমাধান। ভাষ্যে—
সূত্রার্থ ব্যাখ্যাপূর্ব্বক পূর্ব্বপক্ষবাদীর
অগ্রান্ত আপত্তির খণ্ডন ... ৩২৪—৩২৫

টিপ্পনী ও পাদটীকায় লিখিত কতিপয় বিষয়ের সূচী ।

বিষয়	পৃষ্ঠা
প্রথম ও দ্বিতীয় সূত্রের ব্যাখ্যায় ভাব্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ এবং বৃত্তিকার নবীন বিশ্বনাথের মতভেদের সমালোচনা	৪—৫
তৃতীয় সূত্রভাষ্যে —ভাষ্যকারোক্ত “কাম” ও “মৎসর” প্রভৃতির স্বরূপ ব্যাখ্যায় “বার্ত্তিক”- কার উদ্যোতকর ও বৃত্তিকার বিশ্বনাথের কথা... ..	৭—৮
রাগ ও রেষের কারণ “সংকল্পে”র স্বরূপ বিষয়ে ভাষ্যকার, বার্ত্তিককার ও তাৎপর্য্য- টীকাকারের কথা... ..	১২
বৌদ্ধ পালিব্রহ্ম “ব্রহ্মজ্ঞানসূত্র” ও যোগদর্শনভাষ্যে দশম সূত্র-ভাষ্যোক্ত উচ্ছেদবাদ ও “হেতুবাদ”ের উল্লেখ	১৮
চতুর্দশ সূত্রে “নানুশমদ্য প্রাত্তর্ভাবাৎ” এই বাক্যের অর্থ ব্যাখ্যায় “পদার্থতত্ত্বনিরূপণ” গ্রন্থে রঘুনাথ শিরোমণি এবং উহার টীকায় রামভদ্র সার্কভৌম এবং “ব্যুৎপত্তিবাদ” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্যের কথা	২৫
অতাব হইতেই ভাবের উৎপত্তি হয়, ইহা বৌদ্ধমতবিশেষ বলিয়া কথিত হইলেও উপনিষদেও পূর্বপক্ষরূপে উক্ত মতের প্রকাশ আছে। উক্ত মত খণ্ডনে শারীরকভাষ্যে শঙ্করাচার্য্যের কথা ও তাহার সমালোচনা	২৬—২৭
উক্ত মত খণ্ডনে তাৎপর্য্যটীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও উক্ত মতের মূল- শ্রুতির প্রকৃত তাৎপর্য্য প্রকাশ	৫৪—৫৫
“ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্মাফল্যদর্শনাৎ”—এই (১৯) সূত্রের দ্বারা বাচস্পতি মিশ্রের মতে “পরিণামবাদ” ও “বিবর্ত্তবাদ” অনুসারে ঈশ্বর জগতের উৎপাদন-কারণ,—এই পূর্ব- পক্ষের প্রকাশ ও উক্ত মতের ব্যাখ্যা এবং প্রাচীন ও মূলকথন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের নিজ মতে জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্ত-কারণ—ইহাই উক্ত সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষ। নকুলোশ পাণ্ডপত সম্প্রদায়ের উহাই মত। উক্ত মত “ঈশ্বরবাদ” নামেও কথিত হইয়াছে। “মহাবোধিজাতক” এবং “বুদ্ধচরিতে”ও উক্ত মতের উল্লেখ আছে	৩৭—৪২
“ন পুরুষকর্মাভাবে ফলানিষ্পত্তেঃ”—এই (২০) সূত্রের বাচস্পতি মিশ্রোক্ত এবং গোস্থামিভট্টাচার্য্যোক্ত তাৎপর্য্যব্যাখ্যা ও উহার সমালোচনা	৪৩—৪৪
ভাষ্যকার ও বার্ত্তিককারের কথানুসারে “তৎকারিত্বাদহেতুঃ”—এই (২১) সূত্রের তাৎপর্য্যব্যাখ্যা এবং বৃত্তিকার বিশ্বনাথোক্ত তাৎপর্য্যব্যাখ্যা ও উহার সমালোচনা	৩৫—৪৮

বিষয়

পৃষ্ঠা

ঈশ্বর, জীবের কর্ম্মানুসারেই জগতের সৃষ্টি ও সংহার করেন, তিনি জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মফল ধর্ম্মধর্ম্মসাপেক্ষ, সুতরাং তাঁহার বৈষম্য ও নির্দিষ্টতা দোষ নাই—এই সিদ্ধান্ত সমর্থনে শারীরকভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের ও “ভানতী” টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের কথা। পরে “এষ হ্যেবৈনং সাধু কর্ম্ম কারয়তি” ইত্যাদি শ্রুতি অবলম্বনে শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের পূর্বপক্ষ সমর্থন ও উহার সমাধান ৪১—৪২

জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও রাগদ্বেষাদিযুক্ত জীবের শুভাশুভ বর্শ্মে কর্তৃত্ব থাকায় স্থখ-স্থখ ভোগ হইতেছে। রাগদ্বেষাদিশূন্য ঈশ্বর জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মানুসারেই শুভাশুভ কর্ম্মের কারয়িতা, সুতরাং তাঁহার বৈষম্যাদি দোষের সম্ভাবনা নাই। ঈশ্বরের অধিষ্ঠান ব্যতীত অণ্যেতন কর্ম্ম বা অণ্যেতন শ্রুতি জগতের কারণ হইতে পারে না। জীবের সংসার ও কর্ম্মপ্রবাহ অনাদি, সুতরাং জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মানুসারেই অনাদিকাল হইতে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব সম্ভব—এই সমস্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনে বেদান্তসূত্রকার ভগবান্ বাদরায়ণ ও ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতির কথা ৫২—৫৭

“ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্ম্মাকল্যদর্শনাৎ”—এই (১৯শ) সূত্রটি পূর্বপক্ষ-সূত্র নহে, উহা ঈশ্বর জগতের কর্ত্তাঃনিমিত্ত-কারণ,—এই সিদ্ধান্তের সমর্থক সিদ্ধান্তসূত্র,—এই মতানুসারে “ঈশ্বরঃ কারণং” ইত্যাদি সূত্রত্রয়ের বৃত্তিকার বিখ্যাতকৃত ব্যাখ্যাত্তর ও উক্ত ব্যাখ্যার সমালোচনাপূর্বক সমর্থন। ভাষ্যকার প্রভৃতির মতে “ঈশ্বরঃ কারণং” ইত্যাদি (১৯শ) সূত্রটি পূর্বপক্ষসূত্র হইলেও পরবর্ত্তী (২১শ) সিদ্ধান্তসূত্রের দ্বারা জীবের কর্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই সমর্থিত হওয়ায় ত্রায়দর্শনকার, ঈশ্বর ও তাঁহার জগৎ-কর্তৃত্বাদি সিদ্ধান্তরূপে বলেন নাই—এই কথা বলা যায় না। ত্রায়দর্শনের প্রথম সূত্রে ষোড়শ পদার্থের মধ্যে ঈশ্বরের অনুল্লেক্যের কারণ সম্বন্ধে বক্তব্য। বৃত্তিকার বিখ্যাত্তরের মতে ত্রায়দর্শনের প্রথম পদার্থের মধ্যে “আত্মন” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা এবং পরমাত্মা ঈশ্বরেরও উল্লেখ হইয়াছে। বৃত্তিকারের উক্ত মতের সমর্থন ৫৭—৬০

অগ্নিাদি অইবিধ ঐশ্বর্য্যের ব্যাখ্যা ৬২

ভাষ্যকার প্রভৃতির মতে ঈশ্বরের আত্মজাতীয়তা অর্থাৎ একই আত্মজ্ঞাতি জীবাত্মা ও ঈশ্বর, এই উভয়েই আছে, এই সিদ্ধান্তের সমর্থন। নবানৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্য উক্ত সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে “আত্মন” শব্দের অর্থ জ্ঞানবিশিষ্ট বা চেতন। ঈশ্বরও “আত্মন” শব্দের বাচ্য। সুতরাং পূর্বোক্ত উভয় মতেই বৈশেষিক দর্শনের পঞ্চম সূত্রে ও ত্রায়দর্শনের নবম সূত্রে “আত্মন” শব্দের দ্বারা জীবাত্মার ত্রায় পরমাত্মা ঈশ্বরকেও গ্রহণ করা যাবে। প্রশস্তপাদোক্ত নববিধ ত্রব্যের মধ্যে “আত্মন” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরও পরিগৃহীত, এই বিষয়ে শ্রীধর ভট্টের কথা ৬৩—৬৪

দ্বাদি গুণবিশিষ্ট জগৎকর্ত্তা ঈশ্বরের সাধক ভাষ্যকারোক্ত অনুল্লেক্যের ব্যাখ্যা। ঈশ্বর

জ্ঞানের আশ্রয়, জ্ঞানস্বরূপ নহেন, এই সিদ্ধান্তের সমর্থক ভাষ্যকারের উক্তির ব্যাখ্যা ও সমর্থন : ঈশ্বরের সর্বজ্ঞতা প্রভৃতি ছয়টি অক্ষ এবং জ্ঞান, বৈরাগ্য ও ঈশ্বর্য্য প্রভৃতি দশটি অব্যয় পদার্থ নিতাই ঈশ্বরে বর্তমান আছে, এই বিষয়ে বায়পূর্ণগোক্ত প্রমাণ। “বঃ সর্বজ্ঞঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “সর্বজ্ঞ” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরের সর্ববিষয়ক জ্ঞানবত্বই বুঝা যায়। যোগ-সূত্রোক্ত “সর্বজ্ঞ” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার ব্যাসদেবের উক্তি ... ৬৫—৬৬

বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্রবল জীবাশ্মার তায় ঈশ্বরেরও লিঙ্গ বা সাধক। সুতরাং বুদ্ধাদিশুণ-বিশিষ্ট ঈশ্বরই প্রমাণসিদ্ধ। ঈশ্বরে কোনই প্রমাণ নাই, ঈশ্বরকে কেহই উপপাদন করিতে সমর্থ নহেন, ইহা ভাষ্যকার বলেন নাই। বুদ্ধাদি শুণশূচ্য বা নিগুণ ঈশ্বর কেহই উপপাদন করিতে সমর্থ নহে, ইহাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের উক্ত তাৎপর্য্য সমর্থন ... ৬৬—৬৭

ঈশ্বর অল্পমান বা তর্কের বিষয়ই নহেন, এবং তর্কমাত্রই অপ্রতিষ্ঠা, ইহা বল' যায় না। বেদান্তসূত্রেও বুদ্ধিমান্রকল্পিত কেবল তর্ক বা কু-তর্কেরই অপ্রতিষ্ঠা বলা হইয়াছে। তর্ক-মাত্রেরই অপ্রতিষ্ঠা বলা হয় নাই। ভাষ্যকার শঙ্করচার্য্যও সেখানে তেহা বলেন নাই। একেবারে তর্ক পরিত্যাগ করিয়াও সর্বত্র কেবল শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা শাস্ত্রার্থ নির্ণয় করা যায় না। সুতরাং হ্রুর্ধো শাস্ত্রার্থ নির্ণয়ের জন্তও তর্কের আবশ্যকতা আছে এবং শাস্ত্রেও তাহা উপদিষ্ট হইয়াছে। নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ও কেবল তর্কের দ্বারা ঈশ্বরতত্ত্ব নির্ণয় করেন নাই। তাঁহারাও ঈশ্বরতত্ত্ব নির্ণয়ে নানা শাস্ত্র প্রমাণও আশ্রয় করিয়াছেন ... ৬৭—৬৮

আত্মার নিগুণত্ববাদী সাংখ্যাদি সম্প্রদায়ের কথা। আত্মার সগুণত্ববাদী নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় এবং শ্রীভাষ্যকার রামানুজ এবং গোড়ীয় বৈষ্ণবচার্য্য শ্রীসীব গোস্বামী ও বলদেব বিদ্যাভূষণের কথা ও তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বরের নিগুণত্ববোধক শ্রুতির তাৎপর্য্য ... ৬৯ - ৭১

ঈশ্বরের কি কি গুণ আছে, এই বিষয়ে মতভেদ বর্ণন। কোন কোন প্রাচীন সম্প্রদায়ের মতে ঈশ্বর ষড়্গুণবিশিষ্ট, তাঁহার ইচ্ছা ও প্রবল নাই। তাঁহার জ্ঞানই অব্যাহত ক্রিয়া-শক্তি। প্রশস্তপাদ, বাচস্পতি মিশ্র, উদয়নাচার্য্য ও জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতির মতে ঈশ্বরের ইচ্ছা ও প্রবলও আছে। উক্ত প্রসিদ্ধ মতের সমর্থন। ঈশ্বরের ইচ্ছা নিত্য হইলেও উহার সৃষ্টি-সংহার প্রভৃতি কার্য্যবিষয়কত্ব নিত্য নহে ... ৭২—৭৩

বাংলায়নের তায় জয়ন্ত ভট্ট ও ঈশ্বরের ধর্ম্ম স্বীকার করিয়াছেন। রঘুনাথ শিরোমণির “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে “অখণ্ডানন্দবোধায়” এই বাক্যের ব্যাখ্যায় গদাধর ভট্টাচার্য্য “নৈয়ায়িকগণ আত্মাতে নিত্যসুখ স্বীকার করেন না’ ইহা লিখিয়াছেন। কিন্তু মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট ও পরবর্তী অনেক নব্য নৈয়ায়িক ঈশ্বরকে নিত্যসুখের আশ্রয় বলিয়াছেন। বাংলায়ন প্রভৃতি অনেক নৈয়ায়িকের মতেই নিত্যসুখে কোন প্রমাণ নাই। “অনন্দং ব্রহ্ম” এই শ্রুতিবাক্যে “অনন্দ” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ ছাড়া ভাব। কিন্তু “বৌদ্ধাধিকারের” উপপনীতে নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি উক্ত শ্রুতিবাক্যে “অনন্দ” শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়াই উহার দ্বারা ঈশ্বরকে নিত্যসুখের আশ্রয় বলিয়াই স্বীকার করায় তাঁহার

বিষয়

পৃষ্ঠা

“অখণ্ডানন্দবোধঃ”—এই বাক্যে বহুব্রাহ্মি সমাসই তাঁহার অভিপ্রেত বুঝা যায়। সুতরাং

উহার দ্বারা তাঁহাকে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলা যায় না: ... ৭৩—৭৫

ভাব্যকার ঈশ্বরের ধর্ম ও তজ্জ্ঞ ঐশ্বর্য স্বীকার করিলেও বার্তিককার শেষে উহা অস্বীকার করিয়াছেন। ভাব্যকারোক্ত ঈশ্বরের ধর্ম ও তজ্জ্ঞ ঐশ্বর্য বিষয়ে বাচস্পতি মিশ্রের মতব্য ... ৭৬—৭৭

ভাব্যকারোক্ত ঈশ্বরের ধর্মজনক “সংকল্পের” স্বরূপবিষয়ে আলোচনা। ঈশ্বর মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীর প্রকার অস্মা। অনেকের মতে ঈশ্বর নিত্যমুক্ত ... ৭৭—৭৮

ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্য কোনই প্রয়োজন সম্ভব না হওয়ায় সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর নাই, এই মতের খণ্ডন ভাব্যকারের উক্তির তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা। ভাব্যকার, তাৎপর্য্যমৈক্যকার জয়ন্ত ভট্ট এবং বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ ও শ্রীধর ভট্টের মতে ঈশ্বর জীবের প্রতি করুণাবশতঃই বিশ্ব-সৃষ্টি করেন। জীবের প্রতি অনুগ্রহই তাঁহার বিশ্ব-সৃষ্টির প্রয়োজন ... ৭৮—৮১

সৃষ্টি কার্য্যে ঈশ্বরের প্রয়োজন কি? এই প্রশ্নের উত্তরে অত্যাশ্র মতের উল্লেখ ও খণ্ডন-পূর্ব্বক “অনুবাস্তিক” উদ্যোতকের এবং “মাণ্ডুকারিকা”র গোড়পাদ স্বামীর নিজ মত প্রকাশ ও আপত্তি খণ্ডন ... ৮১—৮৩

বৈদান্তিক আচার্য্যগণের মতে সৃষ্টিকার্য্যে ঈশ্বরের কোনই প্রয়োজন নাই। উক্ত মত সমর্থনে শঙ্করাচার্য্য, বাচস্পতি মিশ্র, অম্লর দীক্ষিত এবং মধ্বাচার্য্য ও রামানুজ প্রভৃতির কথা ... ৮৩—৮৬

ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যের প্রয়োজন বিষয়ে—ভাব্যকার বাৎস্তায়নের মতের সমর্থন ও তদনুসারে বেদান্তহৃত্তরঙ্গের অভিনব ব্যাখ্যা ... ৮৬—৮৭

জীবের কর্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্ত-কারণ, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে উদ্যোত-কার প্রভৃতির উদ্ধৃত মহাভারতেন—“অজ্ঞো জন্তরনীশোহং” ইত্যাদি বচনের দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত বোধনে সন্দেহ সমর্থন ... ৮৯—৯০

অশরীর ঈশ্বরের কর্তৃত্ব সম্ভব না হওয়ায় সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর নাই, এই মত-খণ্ডনে—পূর্ব্বোক্তাচার্য্যগণের কথা। ঈশ্বরের অপ্রাকৃত নিত্যদেহবাদী মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিক-গণের কথা। উক্ত মত সমর্থনে “ভগবদ্দন্দর্ভ” গোড়ীর বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীজীব গোস্বামীর অনুমান প্রয়োগ ও বুক্তি। উক্ত মতের সমালোচনা-পূর্ব্বক উক্ত সিদ্ধান্তে বিচার্য্য প্রকাশ ... ৯০—৯৫

জীবায়ার প্রতিশরীরে ভিন্নত্ব অর্থাৎ নানাত্ব-প্রযুক্ত দ্বৈতবাদই গৌতম সিদ্ধান্ত,—এই বিষয়ে প্রমাণ ... ৯৫—৯৬

জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তব অভাববাদী অর্থাৎ অদ্বৈতবাদী শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতির কথা ... ৯৬
শ্রুতি ও ভগবদ্গীতা প্রভৃতি শাস্ত্র দ্বারা দ্বৈতবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের নিজমত সমর্থন ও তাঁহাদিগের মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি ঋতিবাক্যের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা ... ৯৭—১০১

দ্বৈতদ্বৈতবাদী নিম্নক সম্প্রদায়ের পবিচর ও মত বর্ণন ... ১০১—১০২

টিপ্পনী ও পাদটীকায় লিখিত কতিপয় বিষয়ের সূচী ।

বিষয়	পৃষ্ঠা
প্রথম ও দ্বিতীয় স্তরের ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ এবং বৃত্তিকার নবীন বিশ্বনাথের মতভেদের সমালোচনা	৪—৫
তৃতীয় স্তরভাষ্যে — ভাষ্যকারোক্ত “কাম” ও “মৎসর” প্রভৃতির স্বরূপ ব্যাখ্যায় “বার্তিক”- কার উদ্যোতকর ও বৃত্তিকার বিশ্বনাথের কথা	৭—৮
রাগ ও স্বরের কারণ “সংকল্পে”র স্বরূপ বিষয়ে ভাষ্যকার, বার্তিককার ও তাৎপর্য- টীকাকারের কথা	১২
বৌদ্ধ পালিগ্রন্থ “ব্রহ্মজ্ঞানসূত্রে” ও যোগদর্শনভাষ্যে দশম স্তর-ভাষ্যোক্ত উচ্ছেদবাদ ও “হেতুবাদে”র উল্লেখ	১৮
চতুর্দশ স্তরে “নান্নপমৃদ্য প্রাহুর্ভাবাৎ” এই বাক্যের অর্থ ব্যাখ্যায় “পদার্থতত্ত্বনিক্রপণ” গ্রন্থে রঘুনাথ শিরোমণি এবং উহার টীকায় রামভদ্র সার্কর্ভোন এবং “ব্যুৎপত্তিবাদ” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্যের কথা	২৫
অভাব হইতেই ভাবের উৎপত্তি হয়, ইহা বৌদ্ধমতবিশেষ বলিয়া কথিত হইলেও উপনিষদেও পূর্বপক্ষরূপে উক্ত মতের প্রকাশ আছে। উক্ত মত খণ্ডনে শারীরকভাবে শঙ্করাচার্য্যের কথা ও তাহার সমালোচনা	২৬—২৭
উক্ত মত খণ্ডনে তাৎপর্যটীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও উক্ত মতের মূল- প্রতির প্রকৃত তাৎপর্য প্রকাশ	৩৪—৩৫
“ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্মাফল্যদর্শনাৎ”—এই (১৯শ) স্তরের দ্বারা বাচস্পতি মিশ্রের মতে “পরিণামবাদ” ও “বিবর্তবাদ” অনুসারে ঈশ্বর জগতের উপাদান-কারণ,—এই পূর্ব- পক্ষের প্রকাশ ও উক্ত মতের ব্যাখ্যা এবং প্রাচীনত্ব ও মূলকথন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের নিজ মতে জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্ত-কারণ—ইহাই উক্ত স্তরোক্ত পূর্বপক্ষ। নকুলেশ পাণ্ডপত মস্ত্রদ’য়ের উহাই মত। উক্ত মত “ঈশ্বরবাদ” নামেও কথিত হইয়াছে। ‘নহাবোবিজ্ঞাতক’ এবং ‘বুদ্ধচরিতে’ও উক্ত মতের উল্লেখ আছে	৩৭—৪২
“ন পুরুষকর্মাভাবে ফলানিষ্পত্তেঃ”—এই (২০শ) স্তরের বাচস্পতি মিশ্রকৃত এবং গোষ্ঠামিত্রটীকাযুক্ত তাৎপর্যব্যাখ্যা ও উহার সমালোচনা	৪৩—৪৪
ভাষ্যকার ও বার্তিককারের কথানুসারে “তৎকারিত্ববাদহেতুঃ”—এই (২১শ) স্তরের তাৎপর্যব্যাখ্যা এবং বৃত্তিকার বিশ্বনাথকৃত তাৎপর্যব্যাখ্যা ও উহার সমালোচনা	৪৫—৪৮

বিষয়

পৃষ্ঠা

ঈশ্বর, জীবের কর্ম্মানুসারেই জগতের সৃষ্টি ও সংহার করেন, তিনি জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মফল ধর্ম্মাধর্ম্মদাপেক্ষ, স্তত্রাং তাঁহার বৈষম্য ও নির্দিষ্টতা দোষ নাই—এই সিদ্ধান্ত সমর্থনে শারীরকভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের ও “ভান্ডী” টীকার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের কথা। পরে “এষ হ্যেবৈনং সাধু কর্ম্ম কারয়তি” ইত্যাদি শ্রুতি অবলম্বনে শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের পূর্বপক্ষ সমর্থন ও উহার সমাধান ৪৯—৫২

জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও রাগদ্বৈষাদিশূন্য জীবের শুভাশুভ বর্ষ্মে কর্তৃত্ব থাকায় সুখ-দুখ ভোগ হইতেছে। রাগদ্বৈষাদিশূন্য ঈশ্বর জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মানুসারেই শুভাশুভ কর্ম্মের কারয়িতা, স্তত্রাং তাঁহার বৈষম্যাদি দোষের সম্ভাবনা নাই। ঈশ্বরের অধিষ্ঠান ব্যতীত অস্তেতন কর্ম্ম বা অস্তেতন শ্রুতি জগতের কারণ হইতে পারে না। জীবের সংসার ও কর্ম্মপ্রবাহ অনাদি, স্তত্রাং জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মানুসারেই অনাদিকাল হইতে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব সম্ভব—এই সমস্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনে বেদান্তসূত্রকার ভগবান্ বাদরায়ণ ও ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতির কথা ৫২—৫৭

“ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্ম্মাফলদর্শনাৎ”—এই (১৯শ) সূত্রটি পূর্বপক্ষ-সূত্র নহে, উহা ঈশ্বর জগতের কর্তা নিমিত্ত-কারণ,—এই সিদ্ধান্তের সমর্থক সিদ্ধান্তসূত্র,—এই মতানুসারে “ঈশ্বরঃ কারণং” ইত্যাদি সূত্রের বৃত্তিকার বিশ্বনাথকৃত ব্যাখ্যাত্তর ও উক্ত ব্যাখ্যার সমালোচনাপূর্বক সমর্থন। ভাষ্যকার প্রভৃতির মতে “ঈশ্বরঃ কারণং” ইত্যাদি (১৯শ) সূত্রটি পূর্বপক্ষসূত্র হইলেও পরবর্তী (২১শ) সিদ্ধান্তসূত্রের দ্বারা জীবের কর্ম্মদাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই সমর্থিত হওয়ায় ত্রায়দর্শনকার, ঈশ্বর ও তাঁহার জগৎ-কর্তৃত্বাদি সিদ্ধান্তকে বলেন নাই—এই কথা বলা যায় না। ত্রায়দর্শনের প্রথম সূত্র ঘোড়শ পদার্থের মধ্যে ঈশ্বরের অনুরোধের কারণ সম্বন্ধে বক্তব্য। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের মতে ত্রায়দর্শনের প্রথম পদার্থের মধ্যে “আত্মান্” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা এবং পরমাত্মা ঈশ্বরেরও উল্লিখ হইয়াছে। বৃত্তিকারের উক্ত মতের সমর্থন ৫৭—৬০

অণিমানি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্যের ব্যাখ্যা ৬২

ভাষ্যকার প্রভৃতির মতে ঈশ্বরের আত্মজাতীয়তা অর্থাৎ একই আত্মজাতী জীবাত্মা ও ঈশ্বর, এই উভয়েই আছে, এই সিদ্ধান্তের সমর্থন। নবানৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্য উক্ত সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে “আত্মান্” শব্দের অর্থ জ্ঞানবিশিষ্ট বা চেতন। ঈশ্বরও “আত্মান্” শব্দের বাচ্য। স্তত্রাং পূর্বোক্ত উভয় মতেই বৈশেষিক দর্শনের পঞ্চম সূত্র ও ত্রায়দর্শনের নবম সূত্রে “আত্মান্” শব্দের দ্বারা জীবাত্মার ত্রায় পরমাত্মা ঈশ্বরকেও গ্রহণ করা যায়। প্রশস্তপাদোক্ত নববিধ দ্রব্যের মধ্যে “আত্মান্” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরও পরিগৃহীত, এই বিষয়ে শ্রীধর ভট্টের কথা ৬৩—৬৪

দ্বাদি গুণবিশিষ্ট জগৎকর্তা ঈশ্বরের সাধক ভাষ্যকারোক্ত অনুমানের বুঝাপা। ঈশ্বর

জ্ঞানের আশ্রয়, জ্ঞানস্বরূপ নহেন, এই দিক্‌গুণের সমর্থক ভাষ্যকারের উক্তিও ব্যাখ্যা ও সমর্থন : ঈশ্বরের সর্বজ্ঞতা প্রভৃতি ছয়টি অঙ্গ এবং জ্ঞান, বৈরাগ্য ও ঐশ্বর্য্য প্রভৃতি দশটি অব্যয় পদার্থ নিতাই ঈশ্বরে বর্তমান আছে. এই বিষয়ে বায়ুপূর্ণোক্ত প্রমাণ। “বঃ সর্বজ্ঞঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “সর্বজ্ঞ” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরের সর্ববিষয়ক জ্ঞানবতাই বুঝা যায়। বোণ-সুত্রোক্ত “সর্বজ্ঞ” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার ব্যাসদেবের উক্তি ... ৬৫—৬৬

বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্রবৃত্ত জীবাশ্মার ত্রায় ঈশ্বরেরও লিঙ্গ বা সাধক। সুতরাং বুদ্ধাদিগুণ-বিশিষ্ট ঈশ্বরই প্রমাণসিদ্ধ। ঈশ্বরে কোনই প্রমাণ নাই, ঈশ্বরকে কেহই উপপাদন করিতে সমর্থ নহেন, ইহা ভাষ্যকার বলেন নাই। বুদ্ধাদি গুণশূন্য বা নিগুণ ঈশ্বর কেহই উপপাদন করিতে সমর্থ নহে, ইহাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের উক্ত তাৎপর্য্য সমর্থন ... ৬৬—৬৭

ঈশ্বর অনুমান বা তর্কের বিষয়ই নহেন, এবং তর্কবাত্তই অপ্রতিষ্ঠা, ইহা বল' যায় না। বেনাস্তসূত্রেও বুদ্ধিমান্রকল্পিত কেবল তর্ক বা কু-তর্কেরই অপ্রতিষ্ঠা বলা হইয়াছে; তর্ক-মাত্রেরই অপ্রতিষ্ঠা বলা হয় নাই। ভাষ্যকার শঙ্করচার্য্যও সেখানে তাহা বলেন নাই। একেবারে তর্ক পরিত্যাগ করিয়াও সর্বত্র কেবল শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা শাস্ত্রার্থ নির্ণয় করা যায় না। সুতরাং ছর্কোথ শাস্ত্রার্থ নির্ণয়ের জন্মও তর্কের আবশ্যকতা আছে এবং শাস্ত্রও তাহা উপদিষ্ট হইয়াছে। নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ও কেবল তর্কের দ্বারা ঈশ্বরতত্ত্ব নির্ণয় করেন নাই। তাঁহারাও ঈশ্বরতত্ত্ব নির্ণয়ে নানা শাস্ত্রপ্রমাণও আশ্রয় করিয়াছেন ... ৭৭—৮৮

আশ্মার নিগুণত্ববাদী সাংখ্যাদি সম্প্রদায়ের কথা। আশ্মার সগুণত্ববাদী নৈয়ায়িক-সম্প্রদায় এবং শ্রীভাষ্যকার রামানুজ এবং গোড়ীয় বৈষ্ণবচার্য্য শ্রী জীব গোস্বামী ও বলদেব বিদ্যাভূষণের কথা ও তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বরের নিগুণত্ববোধক শ্রুতির তাৎপর্য্য ... ৬৯—৭১

ঈশ্বরের কি কি গুণ আছে, এই বিষয়ে মতভেদ বর্ণন। কোন কোন প্রাচীন সম্প্রদায়ের মতে ঈশ্বর বড়গুণবিশিষ্ট, তাঁহার ইচ্ছা ও প্রবৃত্ত নাই। তাঁহার জ্ঞানই অব্যাহত ক্রিয়া-শক্তি। প্রশস্তপাদ, বাচস্পতি মিশ্র, উদয়নাচার্য্য ও জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতির মতে ঈশ্বরের ইচ্ছা ও প্রবৃত্তও আছে। উক্ত প্রসিদ্ধ মতের সমর্থন। ঈশ্বরের ইচ্ছা নিত্য হইলেও উহার সৃষ্টি-সংহার প্রভৃতি কার্য্যবিষয়ক নিত্য নহে ... ৭২—৭৩

বাৎস্তায়নের ত্রায় জয়ন্ত ভট্টও ঈশ্বরের ধর্ম্ম স্বীকার করিয়াছেন। রঘুনাথ শিরোমণির “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ-প্রোকে “অখণ্ডানন্দবোধায়” এই বাক্যের ব্যাখ্যায় গদাধর ভট্টাচার্য্য ‘নৈয়ায়িকগণ আত্মাতে নিত্যসুখ স্বীকার করেন না’ ইহা লিখিয়াছেন। কিন্তু মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট ও পরবর্তী অনেক নব্য নৈয়ায়িক ঈশ্বরকে নিত্যসুখের আশ্রয় বলিয়াছেন। বাৎস্তায়ন প্রভৃতি অনেক নৈয়ায়িকের মতেই নিত্যসুখে কোন প্রমাণ নাই। “আনন্দং ব্রহ্ম” এই শ্রুতিবাক্যে “আনন্দ” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ দুঃখাভাব। কিন্তু “বৌদ্ধাধিকারের” টিপ্পনীতে নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি উক্ত শ্রুতিবাক্যে “আনন্দ” শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়াই উহার দ্বারা ঈশ্বরকে নিত্যসুখের আশ্রয় বলিয়াই স্বীকার করায় তাঁহার

“মতগুণমতবোধন”—এই বাক্যে বহুবীহি সমাসই তাঁহার অভিপ্রেত বুঝা যায়। সুতরাং
উহার দ্বারা তাঁহাকে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলা যায় না। ... ৭৩—৭৫

ভাষ্যকার ঈশ্বরের ধর্ম ও তজ্জন্ত ঐশ্বর্য স্বীকার করিলেও বার্তিককার শেষে উহা
অস্বীকার করিয়াছেন। ভাষ্যকারোক্ত ঈশ্বরের ধর্ম ও তজ্জন্ত ঐশ্বর্য বিষয়ে বাচস্পতি
মিশ্রের মতব্য ... ৭৬—৭৭

ভাষ্যকারোক্ত ঈশ্বরের ধর্মজনক “মৎকল্পে”র স্বরূপবিষয়ে আলোচনা। ঈশ্বর মুক্ত ও
বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকার আত্মা। অনেকের মতে ঈশ্বর নিত্যমুক্ত ... ৭৭—৭৮

ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে কোনই প্রয়োজন সম্ভব না হওয়ার সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর নাই, এই মতের
খণ্ডনে ভাষ্যকারের উক্তির তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা। ভাষ্যকার, তাৎপর্য্যগ্ৰীকাকার জয়ন্ত ভট্ট
এবং বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ ও শ্রীধর ভট্টের মতে ঈশ্বর জীবের প্রতি করুণাবশতঃই
বিশ্ব-সৃষ্টি করেন। জীবের প্রতি অনুগ্রহই তাঁহার বিশ্ব-সৃষ্টির প্রয়োজন ... ৭৮—৮১

সৃষ্টি কার্য্যে ঈশ্বরের প্রয়োজন কি? এই প্রশ্নের উত্তরে অত্যাশ্রয় মতের উল্লেখ ও খণ্ডন-
পূর্ব্বক “ত্বারবার্তিক” উদ্যোতকবের এবং “নাণ্ডুকাচারিকা”য় গোড়পাদ স্বামীর নিজ মত
প্রকাশ ও আপত্তি খণ্ডন ... ৮১—৮৩

বৈদান্তিক অচার্য্যগণের মতে সৃষ্টিকার্য্যে ঈশ্বরের কোনই প্রয়োজন নাই। উক্ত মত সমর্থনে
শঙ্করাচার্য্য, বাচস্পতি মিশ্র, অঙ্গর দীক্ষিত এবং মধবাচার্য্য ও রামানুজ প্রভৃতির কথা ... ৮৩—৮৬

ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যের প্রয়োজন বিষয়ে—ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের মতের সমর্থন ও
তদনুসারে বেদান্তসূত্রত্রয়ের অভিনব ব্যাখ্যা ... ৮৬—৮৮

জীবের কর্ম্মনাশে ঈশ্বরই জগতের নিমিত্ত-কারণ, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে উদ্যোত-
ক প্রভৃতির উক্ত মতভারতব—“অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়ং” ইত্যাদি বচনের দ্বারা উক্ত
সিদ্ধান্ত বোধনে সন্দেহ সমর্থন ... ৮৯—৯০

অশবীর ঈশ্বরের কর্তৃত্ব সম্ভব না হওয়ার সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর নাই, এই মত-খণ্ডনে—
পূর্ব্বচার্য্যগণের কথা। ঈশ্বরের অপ্রাকৃত নিত্যদেহবাদী মধবাচার্য্য প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিক-
গণের কথা। উক্ত মত সমর্থনে “ভগবৎসন্দর্ভে” গোড়ার বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীজীব গোস্বামীর
অনুমানে প্রয়োগ ও যুক্তি। উক্ত মতের সমালোচনাপূর্ব্বক উক্ত সিদ্ধান্তে বিচার্য্য
প্রকাশ ... ৯০—৯৫

জীবায়ার প্রতিশরীরে ভিন্নই অর্থাৎ নানাস্থ-প্রযুক্ত দ্বৈতবাদই গৌতম সিদ্ধান্ত,—এই
বিষয়ে প্রমাণ ... ৯৫—৯৬

জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তব অভাববাদী অর্থাৎ অদ্বৈতবাদী শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতির কথা ... ৯৬
শ্রুতি ও ভগবদ্গীতা প্রভৃতি শাস্ত্র দ্বারা দ্বৈতবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের নিজমত
সমর্থন ও তাঁহাদিগের মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা ... ৯৭—১০১
দ্বৈতাদ্বৈতবাদী নিম্নক সম্প্রদায়ের পরিচয় ও মত বর্ণন ... ১০১—১০২

বিষয়

পৃষ্ঠা

বিশিষ্টাদৈতবাদী রান্নাহুয়ের মতের ব্যাখ্যা ও সমর্থন। উক্ত মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি
 প্রতিবাক্যের অর্থ ব্যাখ্যা। ... ১০৩-১০৪

জীবাত্মা ও পরমান্বার ঐকান্তিক ভেদবাদী আনন্দতীর্থ বা মধ্বাচার্য্যের মতের ব্যাখ্যা ও
 সমর্থন। মধ্বাচার্য্যের মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি প্রতিবাক্য জীব ও ব্রহ্মের সাদৃশ্যবোধক,
 অভেদবোধক নহে। “সর্বদর্শনসংগ্রহে” মধ্বমতের বর্ণনায় মধ্বাচার্য্যের শেষোক্ত ব্যাখ্যাস্তব।
 “পরপঞ্চগিরিবজ্র” গ্রন্থে “তত্ত্বমসি” এই প্রতিবাক্যের পঞ্চবিধ অর্থব্যাখ্যা। মধ্বাচার্য্যের
 মতে জীব ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ। উক্ত সিদ্ধান্তে আপত্তির নিরাস। মধ্বাচার্য্যের তাৎপর্য্য
 ব্যাখ্যায় মধ্বভাষ্যের টীকাকার জয়তীর্থ মুনির কথা। মধ্বাচার্য্যের নিজমতে “আত্মাস এবচ,”
 এই বেদান্তসূত্রের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা। ... ১০৫-১০৮

শ্রীচৈতন্যদেব ও শ্রীজীবগোস্বামী প্রভৃতি গোড়ীর বৈষ্ণবচার্য্যগণ জীব ও ঈশ্বরের
 স্বরূপতঃ অচিন্ত্যভেদভেদবাদী নহেন। তাঁহারাও মধ্বাচার্য্যের মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের
 স্বরূপতঃ ভেদবাদী। তাঁহাদিগের মতে শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের যে অভেদ কথিত হইয়াছে,
 তাহা একজাতীয়স্বাদিক্রমে অভেদ, স্বরূপতঃ অর্থাৎ ব্যক্তিগত অভেদ নহে। “সর্বব্যাধিনী”
 গ্রন্থে শ্রীজীব গোস্বামী উপাদান-কারণ ও কার্য্যেরই অচিন্ত্যভেদভেদ নিজমত বলিয়া ব্যক্ত
 করিয়াছেন। তিনি জীব ও ঈশ্বরের সম্বন্ধে ঐ কথা বলেন নাই। উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনে শ্রীজীব
 গোস্বামী, কৃষ্ণদাস কবিরাজ ও বলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের উক্তি ও তাহার আলোচনা ১০৯-১১১

জীবাত্মার অণুত্ব ও বিভূত্ব বিষয়ে সুপ্রাচীন মতভেদের মূল। বৈষ্ণব দার্শনিকগণের
 মতে জীব অণু, সূতরাং প্রতিশরীরে ভিন্ন ও অসংখ্য। শঙ্করাচার্য্য ও নৈয়ায়িক প্রভৃতি
 সম্প্রদায়ের মতে জীবাত্মা বিভূ অর্থাৎ সর্বব্যাপী। শাস্ত্র ও যুক্তির দ্বারা উক্ত মত সমর্থন।
 জৈনমতে জীবাত্মা দেহসমপরিমাণ, উক্ত মতে বক্তব্য ... ১২২-১২৪

জীবাত্মা বিভূ হইলে বিভূ পরমান্বার সহিত তাহার সংযোগ সম্বন্ধ কিরূপে উপপন্ন হয়—
 এই বিষয়ে ত্রায়বার্ত্তিকে উদ্যোতকরের কথা। বিভূ পদার্থদ্বয়ের নিত্যসংযোগ প্রাচীন
 নৈয়ায়িকসম্প্রদায়-বিশেষের সম্মত। উক্ত বিষয়ে “ভীমতী” টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের
 প্রদর্শিত অনুমান প্রমাণ ও মতভেদে বিরুদ্ধবাদ ... ১২৪-১২৫

“আত্মতত্ত্ববিবেক” গ্রন্থে উদয়নাচার্য্যের কোন কোন উক্তির দ্বারা তাঁহাকে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ
 বলিয়া ঘোষণা করা যায় না। কারণ, উক্ত গ্রন্থে তাঁহার বহু উক্তির দ্বারা ই তিনি যে অদ্বৈত
 সিদ্ধান্ত স্বীকারই করিতেন না,—অদ্বৈতবোধক প্রতিসমূহের অন্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা
 করিতেন, এবং তিনি ত্রায়দর্শনের মতকেই চরম সিদ্ধান্ত বা প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিতেন, ইহা
 নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। উক্ত গ্রন্থে উদয়নাচার্য্যের নানা উক্তি এবং উপনিষদের “সারসংক্ষেপ”
 প্রকাশ করিতে অদ্বৈতাদি সিদ্ধান্তবোধক নানা প্রতিবাক্যের নানারূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যায়
 উল্লেখপূর্ব্বক তাঁহার ত্রায়মতনিষ্ঠতার সমর্থন ... ১২৫-১২৯

বিষয়

পৃষ্ঠা

নানা দর্শনের বিষয়-ভেদ ও উদ্ভবের কারণ বর্ণনা দ্বারা উদয়নাচার্যের প্রদর্শিত সমন্বয় বিষয়ে এবং সাংখ্য প্রবচনভাষ্যের ভূমিকায় বিজ্ঞান ভিক্ষুর এবং “বামকেশ্বরতন্ত্র”র ব্যাখ্যায় ভাস্কররায়ের সমর্থিত সমন্বয় বিষয়ে বক্তব্য ... ১২৯

অদ্বৈতবাদ বা মায়াবাদও শাস্ত্রমূলক সুপ্রাচীন সিদ্ধান্ত। মায়াবাদের নিন্দাবোধক পদ্ম-পুৰাণংচনের প্রামাণ্য স্বীকার করা যায় না।—প্রামাণ্যপক্ষে বক্তব্য। সুগুপ্ত উপনিষদের (পরমং সাম্যমুপৈতি) “সাম্য” শব্দ ও ভগবদ্গীতার (মম সাধর্ম্যাঙ্গাগতাঃ) “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা জীব ও দৈশ্বরের বাস্তবভেদ নিশ্চয় করা যায় না। কারণ, অভিন্ন পদার্থের আত্যন্তিক সাধর্ম্য ও “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে। ত্রাণস্থত্রেও উক্তরূপ সাধর্ম্যের উল্লেখ আছে। “কাব্য প্রকাশ” প্রভৃতি গ্রন্থেও উক্তরূপ সাধর্ম্য স্বীকৃত হইয়াছে। “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা একধর্ম্যবতাও বুঝা যায়। ভগবদ্গীতার অত্যাণ্ড বাক্যের দ্বারা “মম সাধর্ম্যা-মাগতাঃ”—এই বাক্যেরও সেইরূপ তাৎপর্য বুঝা যায় ... ১২৯—১৩০

স্বৈত্বাশ্রয় উপনিষদে “পৃথগাঙ্গানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা” এই ক্রতিবাক্যের দ্বাও জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদজ্ঞানই মুক্তির কারণ, ইহা নিশ্চয় করা যায় না, উক্ত বিষয়ে কাব্য কথন। অদ্বৈতবাদের “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি ক্রতিবাক্য অদ্বৈত তত্ত্বেরই প্রতীপাদক, উহা উপাসনাপর নহে, এই বিষয়ে শঙ্করাচার্য্যের কথাছবারে তাঁহার শিষ্য সুরেশ্বরাচার্য্যের উক্তি। শক্তির স্থায় স্মৃতি ও নানা পুৰাণেও অনেক স্থানে অদ্বৈতবাদের সুস্পষ্ট প্রকাশ আছে। অত্যাণ্ড দেশের স্থায় পূর্বকালে বঙ্গদেশেও অদ্বৈতবাদের চর্চা হইয়াছে ... ১৩০—১৩১

দ্বৈতবাদের কতিপয় মূল। দ্বৈতবাদও শাস্ত্রমূলক সুপ্রাচীন সিদ্ধান্ত, উক্ত বিষয়ে প্রমাণ ও যুক্তিমূলক আলোচনা। অদ্বৈত সাধনার অধিকারী চিরদিনই ছিল। অধিকারি-বিশেষের পক্ষে অদ্বৈত সাধনা ও তাহার দণ্ড ব্রহ্মবায়ুজ্ঞ বা নির্বাণ ও যে শাস্ত্রসম্মত সিদ্ধান্ত, ইহা গৌড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণেরও সম্মত। উক্ত বিষয়ে শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থে কৃষ্ণদাস-কবিরাজ মহাশয়ের উক্তি ... ১৩১—১৪০

দ্বৈতবাদী ও অদ্বৈতবাদী সমস্ত আন্তিক দার্শনিকই বেদের বাক্যবিশেষকে আশ্রয় করিয়াই বিভিন্ন সিদ্ধান্তের ব্যাখ্যা ও সমর্থন করিয়াছেন। উক্ত বিষয়ে যুক্তি ও “বাক্যপদীয়” গ্রন্থে ভট্টহরির উক্তি ... ১৪০

সাধনা এবং পরমেশ্বর ও গুরুতে তুল্যভাবে পরা ভক্তি ব্যতীত এবং শ্রীভগবানের রূপা ব্যতীত বেদপ্রতিপাদিত ব্রহ্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকার হয় না,—সাক্ষাৎকার ব্যতীতও সর্বসংশয় ছিন্ন হয় না, উক্ত বিষয়ে উপনিষদের উক্তি। পরমেশ্বরে পরাভক্তি তাঁহার স্বরূপবিষয়ে সন্দিগ্ধ বা নিতান্ত অজ্ঞ ব্যক্তির সম্ভব নহে। সুতরাং সেই ভক্তি কাভের সাহায্যের জগৎ আয়দর্শনে বিচারপূর্বক পরমেশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎকর্তৃত্বাদি সিদ্ধান্ত সমর্থিত হইয়াছে ... ১৪০—১৪১

বিষয়

পৃষ্ঠা

“অনিমিত্ততা ভাবোৎপত্তিঃ কণ্টকতৈক্ষ্ণাদিদর্শনাং” এই (২২শ) সূত্রোক্ত আকস্মিকত্ববাদের স্বরূপ ব্যাখ্যা ও তদ্বিষয়ে মতভেদ। যদৃচ্ছাবাদেরই অপর নাম “আকস্মিকত্ববাদ”। স্বভাববাদ ও যদৃচ্ছাবাদ এক নহে। উপনিষদেও কালবাদ, স্বভাববাদ ও নিয়তিবাদের সহিত পৃথকভাবে “যদৃচ্ছাবাদ”ের উল্লেখ আছে। উক্ত “কালবাদ” প্রভৃতির স্বরূপ ব্যাখ্যায় শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতির কথা। সুশ্রুতসংহিতায় স্বভাববাদ প্রভৃতির উল্লেখ। ডল্লগাচার্য্যের মতে সুশ্রুতোক্ত স্বভাববাদ, দৈশ্বরবাদ ও কালবাদ প্রভৃতি সমস্তই আয়ুর্বেদের মত। উক্ত মতে বিচার্য্য। ডল্লগাচার্য্যের উক্ত “যদৃচ্ছাবাদের” বিপরীত ব্যাখ্যা গ্রহণ করা যায় না। “বেদান্তকরতক” গ্রন্থে “যদৃচ্ছা” ও “স্বভাবের” স্বরূপ ব্যাখ্যা। “যদৃচ্ছাবাদ” ও “স্বভাববাদে” ভেদ থাকিলেও উক্ত উভয় মতেই কণ্টকের তীক্ষ্ণতা দৃষ্টান্তরূপে কথিত হইয়াছে। স্বভাববাদের স্বরূপ ব্যাখ্যায় অখণ্ডোষ, ডল্লগাচার্য্য ও জৈন পণ্ডিত নেমিচন্দ্রের উক্তি। আকস্মিকত্ববাদ ও স্বভাববাদের খণ্ডনে জ্যাকুস্মনাঞ্জলি গ্রন্থে উদয়নাচার্য্যের এবং উহার টীকাকার বরদরাজ ও বর্দ্ধমান উপাধ্যায়ের কথা... ১৪৭—১৫২

পরমাণু ও আকাশাদি কতিপয় পদার্থের নিত্যত্ব কণাদেবের দ্বারা গোতমেরও সিদ্ধান্ত এবং শঙ্করাচার্য্যের খণ্ডিত কণাদসম্মত “আরম্ভবাদ” তাঁহার মতেও কণাদেবের দ্বারা গোতমেরও সিদ্ধান্ত। উক্ত বিষয়ে “মানসোল্লাস” গ্রন্থে শঙ্করশিষ্য সুরেশ্বরচার্য্যের উক্তি। আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত গোতমের সূত্রের দ্বারাও বুঝা যায় ... ১৫২—১৬১

সাংখ্যাদি সম্প্রদায়ের মতে আকাশের উৎপত্তি বা অনিত্যত্ব বিষয়ে প্রমাণ। কণাদ ও গোতমের মতে আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্তে যুক্তি এবং ক্রুতিপ্রমাণ ও “আকাশঃ সমুতঃ” ইত্যাদি ক্রুতিবাক্যের উপপত্তি। আকাশের অনিত্যত্ব সমর্থনে শঙ্করাচার্য্যের চরম কথা ও তৎসম্বন্ধে বক্তব্য। মহাভারতে অত্রাণ্ড সিদ্ধান্তের দ্বারা কণাদ ও গোতমসম্মত আকাশাদির নিত্যত্ব-সিদ্ধান্তও বর্ণিত হইয়াছে ... ১৬১—১৬৪

কণাদ ও গোতমের মতে পরমাণুসমূহই জড়জগতের মূল উপাদান-কারণ, চেতন ব্রহ্ম উপাদান-কারণ নহেন, এই বিষয়ে “মানসোল্লাস” গ্রন্থে সুরেশ্বরচার্য্যের কথিত এবং টীকাকার রামতীর্থের ব্যাখ্যাত যুক্তি। চেতনপদার্থ জগতের উপাদান-কারণ হইলে জগতের চেতনত্বের আপত্তি খণ্ডনে বেদান্তসূত্রানুগারে শারীরকভাবে শঙ্করাচার্য্যের কথা এবং কণাদ ও গোতমের মতানুসারে উহার উত্তর এবং সুরেশ্বরচার্য্য ও রামতীর্থের উক্তির দ্বারা ঐ উত্তরের সমর্থন ... ১৬১—১৬৩

“সর্বং নিত্যং” ইত্যাদি সূত্রোক্ত সর্বনিত্যত্ববাদ-সমর্থনে বাচস্পতি মিশ্রের উক্তির সমালোচনা ও মন্তব্য। ভাষ্যকারোক্ত “একান্ত” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা ... ১৬৩—১৬৭

“সর্বমভাবঃ” ইত্যাদি সূত্রোক্ত মত, শূন্যতাবাদ—শূন্যবাদ নহে। শূন্যতাবাদ ও শূন্যবাদের স্বরূপ ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও তদনুসারে উক্ত উভয় বাদের ভেদ প্রকাশ... ১৬৭

শূন্যতাবাদীর যুক্তিবিশেষের খণ্ডনে বাচস্পতি মিশ্রের বিশেষ কথা ও উক্ত মতখণ্ডনে উদ্যোতকরের প্রদর্শিত ব্যাখ্যাতচতুষ্টয়	২০৫—২০৬
“সংখ্যেকান্তবাদ” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের এবং “অন্ত” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় বরদরাজ ও মল্লিনাথের কথা। বাচস্পতি মিশ্রের মতে ভাষ্যকারোক্ত প্রথম প্রকার সংখ্যেকান্তবাদ, ব্রহ্মদৈতবাদ। “সংখ্যেকান্তাসিদ্ধিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা অদৈতবাদখণ্ডনে বাচস্পতি মিশ্র এবং জয়ন্তভট্টের কথা ও তৎসম্বন্ধে বক্তব্য। বৃত্তিকারের চরমমতে উক্ত প্রকরণের দ্বারা অদৈতবাদই খণ্ডিত হইয়াছে। উক্ত মতের সমালোচনা। ভাষ্যকার ও বার্তিককারের ব্যাখ্যানুসারে সংখ্যেকান্তবাদসমূহের স্বরূপ বিষয়ে মন্তব্য। ভাষ্যকারের অব্যাখ্যাত অপর “সংখ্যেকান্তবাদ”সমূহের ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও উহার সমালোচনা...	২০৮—২১৪
প্রেতাভাবের পরীক্ষা-প্রসঙ্গে সংখ্যেকান্তবাদ-পরীক্ষার প্রয়োজনবিষয়ে ভাষ্যকারের উক্তির তাৎপর্য ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও উক্ত বিষয়ে মন্তব্য	২১৯
সংকার্যবাদ সমর্থনে সাংখ্যদণ্ডপ্রদায়ের নানা যুক্তি ও তাহার খণ্ডনে নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের বক্তব্য। সংকার্যবাদ সমর্থনে “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী” গ্রন্থে বাচস্পতি মিশ্রের বিচারের সমালোচনাপূর্বক গোতমসম্মত অসংকার্যবাদ সমর্থন। গোতম মত-সমর্থনে গ্রন্থবাস্তবিক উদ্যোতকরের কথা ও সংকার্যবাদীদিগের বিভিন্ন মতের বর্ণন। সংকার্যবাদ ও অসংকার্যবাদই যথাক্রমে পরিণামবাদ ও আরম্ভবাদের মূল। বৈশেষিক, নৈয়ায়িক ও মীমাংসক সম্প্রদায়ের সমর্থিত অসংকার্যবাদের মূল যুক্তি	১৩২, ২৪১
ভাষ্যকারোক্ত “সঙ্কনিকায়” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় আলোচ্য	২৪৬
“বাধনালক্ষণং হুংখং” এই সূত্রের জয়ন্ত ভট্টরূপিত ব্যাখ্যা	২৪৭
উদ্যোতকরে ক্ত একবিংশতি প্রকার হুংখের ব্যাখ্যা	২৪৮—২৪৯
“বড়দর্শনসমুচ্চয়” গ্রন্থে জৈন পণ্ডিত হরিভদ্র স্থরি গ্রন্থমতবর্ণনায় “প্রমের”মধ্যে সূত্রের উল্লেখ করায় প্রাচীনকালে গ্রন্থদর্শনের প্রয়েমবিভাগসূত্রে “সুখ” শব্দই ছিল, “হুংখ” শব্দ ছিল না, এইরূপ কল্পনার সমালোচনা	২৬১—২৬৩
“জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি ঋতিবাক্যের পাঠভেদে বক্তব্য	২৬৩—২৬৪
“জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি ঋতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণার্থ-ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার, বৃত্তিকার ও গোস্বামী ভট্টাচার্য্যের মতভেদ ও উহার সমালোচনা	২৭৫—২৭৬
একমাত্র গৃহস্থশ্রমই বেদবিহিত, বেদে অন্ত্র আশ্রমের বিধি নাই, এই মতের প্রাচীনত্ব প্রমাণ এবং উক্ত মতের সমর্থন ও খণ্ডনে শঙ্করাচার্য্যের কথা। জাবাল উপনিষদে চতুরাশ্রমেরই স্পষ্ট বিধি থাকায় পূর্বোক্ত মত কোনরূপেই সমর্থন করা যায় না	২৯৩—২৯৪
“পাত্রচয়ান্তান্ত্রপত্রোৎ ফলাভাবঃ” এই সূত্রের তাৎপর্য্যব্যাখ্যায় ভাষ্যকার ও বৃত্তিকারের মতভেদ। বৃত্তিকারের ব্যাখ্যায় বক্তব্য	৩০১—৩০৩

বিষয়

পৃষ্ঠা

ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য-বিষয়ে শ্রুতিপ্রমাণ ও ভাষ্যকারোক্ত যুক্তির
সমর্থন ... ৩০৪—৩০৫

ঋষিগণই বেদকর্তা, এই বিষয়ে মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি, কৈয়ট ও অশ্বতথপ্রভৃতির কথা।
ভাষ্যকার আগু ঋষিদিগকে বেদের দ্রষ্টা ও বক্তাই বলিয়াছেন, কর্তা বলেন নাই। তাঁহার
মতেও সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরই বেদের কর্তা, এই দিকান্তের সমর্থন। উদয়নাচার্যের মতে বিভিন্ন
শরীরধারী পরমেশ্বরই বেদের বিভিন্ন শাখার কর্তা। জয়ন্ত ভট্টের মতে এক ঈশ্বরই বেদের
সর্বশাখার কর্তা এবং অথর্ববেদই সর্ববেদের প্রথম। আয়ুর্বেদ বেদ হইতে পৃথক্ শাস্ত্র।
বেদসমূহ সর্বজ্ঞ ঈশ্বর-প্রণীত, ঋষিপ্রণীত নহে এবং সর্ববিদ্যার আদি, এই বিষয়ে
যুক্তি ... ৩০৬—৩০৯

ঋষিপ্রণীত স্মৃতিাদি শাস্ত্র বেদমূলক বলিয়াই প্রমাণ, স্বতন্ত্র প্রমাণ নহে, উক্ত বিষয়ে
প্রমাণ ও যুক্তি ... ৩১০

বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য বিষয়ে জয়ন্ত ভট্টোক্ত মতান্তর বর্ণন। জয়ন্ত ভট্টের নিজমতে
বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য নাই ... ৩১১—৩১২

শঙ্করাচার্যের মতে সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত মুক্তি হইতে পারে না। উক্ত মত সর্বসম্মত
নহে। উক্ত মতের বিরুদ্ধে শাস্ত্র ও যুক্তি ... ৩১৩

যে যে গ্রন্থে সন্ন্যাস ও সন্ন্যাসীর সম্বন্ধে সমস্ত জ্ঞাতব্য ও বিচারপূর্বক মীমাংসা আছে,
তাহার উল্লেখ। শঙ্করাচার্য-প্রবর্তিত দশনামী সন্ন্যাসিসম্প্রদায়ের নাম ও “মঠান্নায়”
পুস্তকের কথা ... ৩১৩—৩১৪

৬ম সূত্রে “সংকল্প” শব্দের অর্থ বিষয়ে পুনরালোচনা। উক্ত বিষয়ে তাৎপর্যটীকা-
কারের চরম কথা। ভাষ্যকারের মতে ঐ “সংকল্প” মোহবিশেষ, ইচ্ছাবিশেষ নহে ... ৩১৭—৩১৮

উক্ত সূত্রের ভাষ্যে “নিকায়” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় বাচস্পতি মিশ্রের কথা ও তাহার
সমর্থন ... ৩১৮—৩২৯

মুক্তির অস্তিত্বসাধক অনুমান প্রমাণ এবং তৎসম্বন্ধে উদয়নাচার্য ও শ্রীধর ভট্টের
কথা ও তাহার সমালোচনা। শ্রীধর ভট্টের মতে মুক্তির অস্তিত্ব বিষয়ে শ্রুতিই একমাত্র
প্রমাণ। উদয়নাচার্যেরও যে উহাই চরম মত, ইহা গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের কথার দ্বারা বুঝা
যায়। উক্ত বিষয়ে গদাধর ভট্টাচার্যের কথা। ভাষ্যকার বাৎসর্য্যায়ের উদ্ধৃত বহু শ্রুতি
এবং অত্রান্ত অনেক শ্রুতিবাক্য ও মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ ... ৩২২—৩৩৩

ঋগ্বেদসংহিতার মন্ত্রনির্দেশে “অমৃত” শব্দের দ্বারা মুক্তির উল্লেখ আছে। ক্রৌঞ্চ-নিজ
“অমৃত” শব্দ মুক্তির বোধক। বিষ্ণুপুরাণোক্ত “অমৃতত্ব” প্রকৃত মুক্তি নহে, উক্ত বিষয়ে
বিষ্ণু-পুরাণের টীকাকার রত্নগর্ত ভট্ট ও শ্রীধর স্বামী এবং “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে বাচস্পতি
মিশ্রের কথা। মুক্তি আন্তিক নাস্তিক সকল দার্শনিকেরই সম্মত। মীমাংসাসংগ্রহে মহর্ষি

বিষয়

পৃষ্ঠা

জৈমিনির মতেও স্বর্গ ভিন্ন মুক্তি আছে। উক্ত বিষয়ে পরবর্তী নীমাংসাচার্য্য প্রভাকর,
কুমারিল ও পার্শ্বসারথি মিশ্র প্রভৃতির মত ... ৩৩৩—৩৩৬

মুক্তি হইলে যে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয়, ঐ দুঃখনিবৃত্তি কি দুঃখের প্রাগভাব অথবা
দুঃখের ধ্বংস অথবা দুঃখের অত্যাঙ্কভাব, এই বিষয়ে মতভেদের বর্ণন ও সমর্থন ... ৩৩৬ ৩৩০

বাংস্য়ান, উদ্যোতকর, উদয়ন, জয়ন্ত ভট্ট ও গঙ্গেশ প্রভৃতি গোতমমতব্যাখ্যাতা
ত্য়ান্চার্য্যগণের মতে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাংত্রই মুক্তি। মুক্তি হইলে তখন নিত্যসুখানু-
ভূতি বা কোন প্রকার জ্ঞানই থাকে না, নিত্যসুখে কোন প্রমাণ নাই। “আনন্দং ব্রহ্মণো
রূপং তচ্চ মোক্ষে প্রতিষ্ঠিতং” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “আনন্দ” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ আত্যন্তিক
দুঃখাভাব। উক্ত মতের সাধক নিরাসপূর্ব্বক সাধক যুক্তির বর্ণন ... ৩৪১—৩৫২, ৫৩, ৫৯, ৬০

কণাদ ও গোতমের মতে মুক্তির বিশেষ কি? এই প্রশ্নের উত্তরে মাধবাচার্য্যকৃত
“সংক্ষেপ-শঙ্করজয়” গ্রন্থে শঙ্করাচার্য্যের কথা। গোতমমতে মুক্তিকালে নিত্যসুখের
অনুভূতিও থাকে। শঙ্করাচার্য্যকৃত “সর্বদর্শনসিদ্ধান্তসংগ্রহে”ও উক্ত বিশেষের উল্লেখ ... ৩৪২

বাংস্য়ানের পূর্বে কোন শৈবসম্প্রদায় মুক্তিকালে নিত্যসুখের অনুভূতি গোতমমত
বলিয়াই সমর্থন করিতেন, ইহা বুঝিবার পক্ষে কারণ। “ত্য়ান্দার” গ্রন্থে শৈবাচার্য্য
ভাস্করজের বাংস্য়ানোক্ত যুক্তি খণ্ডনপূর্ব্বক উক্ত মত সমর্থন। “ত্য়ান্দারে”র মুখ্য-
টীকাকার ভূষণাচার্য্যের কথা। গোতমমতেও মুক্তিকালে নিত্যসুখের অনুভূতি থাকে, এই
বিষয়ে “ত্য়ান্দারপরিণুক্তি” গ্রন্থে শ্রীবেদান্তাচার্য্য বেঙ্কটনাথের যুক্তি। “ত্য়ান্দৈকদেবী” সম্প্রদায়ের
মতেও মুক্তিকালে নিত্যসুখের অনুভূতি হয়। উক্ত সম্প্রদায় শঙ্করাচার্য্যেরও পূর্ব্ববর্তী ৩৪২—৩৫

নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা ভট্টমত বলিয়া অনেক গ্রন্থে কথিত হইয়াছে।
কুমারিল ভট্টের নতই ভট্টমত বলিয়া প্রসিদ্ধ আছে। “তৌতাতিত” সম্প্রদায়ের মতে
নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা উদয়নের “কিরণাবলী” গ্রন্থে পাওয়া যায়। “তুতাত” ও
“তৌতাতিত” কুমারিল ভট্টেরই নামান্তর, এই বিষয়ে সাধক প্রমাণ প্রদর্শনপূর্ব্বক সন্দেহ
সমর্থন। নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা কুমারিল ভট্টের মত কি না? এই বিষয়ে
মতভেদ সমর্থন। কুমারিলের মতের ব্যাখ্যাতা পার্শ্বসারথি মিশ্রের মতে আত্যন্তিক দুঃখ-
নিবৃত্তিমাংত্রই মুক্তি। পূর্ব্বোক্ত উভয় মতে শ্রুতির ব্যাখ্যা ... ৩৪৫—৫৫১

নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, এই মত-সমর্থনে “আত্মতত্ত্ববিবেকে”র টীকায়
নবানৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণির উক্তি ও শ্রুতিব্যাখ্যা, এবং উক্ত মতখণ্ডনে “মুক্তিবাদ”
গ্রন্থে গদাধর ভট্টাচার্য্যের যুক্তি ... ৩৫১—৫৫২

মুক্তি পরমসুখের অনুভবরূপ, এই মত সমর্থনে জৈন দার্শনিক রত্নপ্রভাচার্য্যের কথা
এবং বাংস্য়ানের চরম যুক্তির খণ্ডন। বাংস্য়ানের চরম কথার উত্তরে অপর বক্তব্য।
বাংস্য়ানের প্রদর্শিত আপত্তিবিষয়ের খণ্ডনে ভাস্করজের উক্তি ... ৫৫২—৫৫৫

বিষয়

পৃষ্ঠা

ছান্দোগ্য উপনিষদে মুক্ত পুরুষের যে নানাবিধ ঐশ্বর্য্যাদির বর্ণন আছে এবং তদনুসারে বেদান্তদর্শনের শেষ পাদে বাহ্য সমর্থিত হইয়াছে, উহা ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষের সম্বন্ধে নির্বাণলাভের পূর্ব পর্য্যন্তই বুঝিতে হইবে। ব্রহ্মলোকপ্রাপ্তিই প্রকৃত মুক্তি নহে। ব্রহ্মলোক হইতেও অনেকের পুনরাবৃত্তি হয়। ব্রহ্মলোক হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ কবির। হিরণ্য-গর্ভের সহিত নির্বাণপ্রাপ্ত পুরুষেরই পুনরাবৃত্তি হয় না। উক্ত বিষয়ে শ্রুতি ও ব্রহ্ম-সূত্রাদি প্রমাণ এবং ভগবদ্গীতার ভগবদ্ভাক্য ও টীকাকার শ্রীধর স্বামীর সন্ধানন ... ৩৫৫—৩৫৯

মুমুকুর স্তম্বলিপ্সা থাকিলে ব্রহ্মলোক ও সালোক্যাদি মুক্তিনাভে তাহার যেহানুসারে অংশসম্ভোগ হয়। সালোক্যাদি পঞ্চবিধ মুক্তির ব্যাখ্যা। নির্বাণই মুখ্য মুক্তি। ভক্তগণ নির্বাণ মুক্তি চাহেন না। তাঁহারা ভগবৎসেবা ব্যতীত কোনপ্রকার মুক্তিই দান কবিলেও গ্রহণ করেন না। উক্ত বিষয়ে প্রমাণ ... ৩৬১—৩৬২

অধিকারিবিশেষের পক্ষে গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মতেও নির্বাণ মুক্তি পরম পুরুষার্থ। তাঁহাদিগের মতে নির্বাণমুক্তি হইলে তখন ব্রহ্মের সহিত জীবের অভেদ হয় কি না, এই বিষয়ে বহুভাগবতাদিগ্রন্থে শ্রীল সনাতন গোস্বামীর প্রভৃতির কথা ও উহার সমালোচনা। শ্রীধর স্বামীর শ্রায় সনাতন গোস্বামীর মতেও শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধে মুক্তির স্বরূপ বর্ণনায় অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিকসম্মত মুক্তিই কথিত হইয়াছে ... ৩৬৩—৩৬৪

শ্রীচৈতন্যদেব মধ্বাচার্য্যের কোন কোন মত গ্রহণ না করিলেও তিনি মাধ্বসম্প্রদায়েরই অন্তর্গত। উক্ত বিষয়ে “তত্ত্বদন্দর্ভের” টীকার বাধামোহন গোস্বামিভট্টাচার্য্যের কথা। তাঁহার মতে শ্রীধরস্বামী ভাগবত অদ্বৈতবাদী। শ্রীচৈতন্যদেব পঞ্চম কোন বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের প্রবর্তক নহেন। শাস্ত্রেও কলিযুগে চতুর্বিধ বৈষ্ণবসম্প্রদায়েরই উল্লেখ আছে ... ৩৬৫—৩৬৬

শ্রীচৈতন্যদেব ও তাঁহার অনুবর্তী গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ মধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদমাত্রবাদী, অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদী নহেন, এই বিষয়ে তাঁহাদিগের গ্রন্থের উল্লেখপূর্বক পুনরাবলোচনা ও পূর্বলিখিত মন্তব্যের সমর্থন ... ৩৬৭—৩৬৯

নির্বাণ মুক্তি হইলে তখন ব্রহ্মের সহিত জীবের বিরূপ অভেদ হয়, এই বিষয়ে “তত্ত্বদন্দর্ভের” টীকার বাধামোহন গোস্বামিভট্টাচার্য্যের সপ্রমাণ নিবাস্ত ব্যাখ্যা ... ৩৬৯—৩৭০

গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মতে মুক্তি হইতেও ভক্তি শ্রেষ্ঠ। সূত্রায় সাধ্যভক্তি প্রেমই চরম পুরুষার্থ। প্রেমের স্বরূপ অনির্কটনীয়। ভক্তিলিপ্সু অধিকারিবিশেষের পক্ষে ভক্তিই মুক্তি। উক্ত বিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণ। নির্বাণমুক্তিপ্ৰহা সকলের পক্ষেই পিশাচী নহে। নির্বাণার্থী অধিকারীদিগের জন্মই ত্রায়দর্শনের প্রকাশ। নির্বাণ মুক্তিই ত্রায়দর্শনের মুখ্য প্রয়োজন ... ৩৭১—৩৭২

ন্যায়দর্শন

বাংলা সাহিত্য ভাষ্য

চতুর্থ অধ্যায়

ভাষ্য । মনসোহনন্তরং প্রবৃতিঃ পরীক্ষিতব্য, তত্র খলু যাবদধর্মা-
ধর্ম্মাশ্রয়শরীরাদি পরীক্ষিতং, সর্ব্বা সা প্রবৃত্তেঃ পরীক্ষা, ইত্যাহ—

অনুবাদ । মনের অনন্তর অর্থাৎ মহর্ষির পূর্ব্বোক্ত ষষ্ঠ প্রমেয় মনের পরীক্ষার
অনন্তর এখন “প্রবৃতি” (পূর্ব্বোক্ত সপ্তম প্রমেয়) পরীক্ষণীয়, তদ্বিষয়ে ধর্ম্ম ও
অধর্ম্মের আশ্রয়, অর্থাৎ আত্মা ও শরীরাদি যে পর্য্যন্ত পরীক্ষিত হইয়াছে, সেই সমস্ত
“প্রবৃতি”র পরীক্ষা, ইহা (মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা) বলিতেছেন,—

সূত্র । প্রবৃতির্যথোক্তা ॥১॥৩৪৪ ॥

ভাষ্য । তথা পরীক্ষিতেতি ।

অনুবাদ । “প্রবৃতি” যেরূপ উক্ত হইয়াছে, সেইরূপ পরীক্ষিত হইয়াছে ।

ভাষ্য । প্রবৃত্ত্যানন্তরাস্তর্হি দোষাঃ পরীক্ষ্যন্তামিত্যত আহ—

অনুবাদ । তাহা হইলে “প্রবৃতি”র অনন্তরোক্ত “দোষ” পরীক্ষিত হউক ?
এজন্য (মহর্ষি দ্বিতীয় সূত্র) বলিতেছেন—

সূত্র । তথা দোষাঃ ॥২॥৩৪৫ ॥

ভাষ্য । তথা পরীক্ষিতা ইতি ।

অনুবাদ । সেইরূপ অর্থাৎ প্রবৃতির ন্যায় “দোষ” পরীক্ষিত হইয়াছে ।

ভাষ্য । বুদ্ধিসমানাশ্রয়ত্বাদাত্মগুণাঃ, প্রবৃতিহেতুত্বাৎ পুনর্ভবপ্রতি-
সন্ধানসামর্থ্যাচ্চ সংসারহেতবঃ,—সংসারস্থানাদিত্বাদিনা প্রবন্ধেন
প্রবর্ত্তন্তে,—মিথ্যাজ্ঞাননিবৃত্তিস্তত্ত্বজ্ঞানান্তনিবৃত্তৌ রাগদ্বेषপ্রবন্ধোচ্ছেদে-
হপবর্গ ইতি প্রাত্তুর্ভাব-তিরোধানধর্ম্মকা, ইত্যেবমাত্ম্যন্তং দোষাণামিতি ।

অনুবাদ। বুদ্ধির সমানাত্মীয়ত্ববশতঃ অৰ্থাৎ জ্ঞানের আশ্রয় আত্মাতেই উৎপন্ন হয়, এজন্য [দোষসমূহ] আত্মার গুণ, (এবং) “প্রবৃত্তি”র (ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্মের) কারণত্ববশতঃ এবং পুনৰ্জন্ম স্থিতির সামর্থ্যবশতঃ সংসারের হেতু, (এবং) সংসারের অনাদিত্ববশতঃ অনাদিপ্রবাহরূপে প্রাদুৰ্ভূত হইতেছে (এবং) তত্ত্বজ্ঞানজন্য মিথ্যা-জ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, তাহার নিবৃত্তিপ্ৰযুক্ত রাগ ও দ্বেষের প্রবাহের উচ্ছেদ হইলে মোক্ষ হয়, এজন্য (পূৰ্ব্বোক্ত দোষসমূহ) “প্রাদুৰ্ভাবতিরোধানধৰ্ম্মক”, অৰ্থাৎ উৎপত্তি ও বিনাশশালী, দোষসমূহের সম্বন্ধে ইত্যাদি উক্ত হইয়াছে।

টিপ্পনী। মহৰ্ষি গৌতম প্রথম অধ্যায়ে আত্মা প্রভৃতি যে দ্বাদশ পদার্থকে “প্ৰমেয়” নামে উল্লেখপূৰ্ব্বক যথাক্রমে ঐসমস্ত প্ৰমেয়ের লক্ষণ বলিয়াছেন, তন্মধ্যে তৃতীয় অধ্যায়ে ক্রমানুসারে আত্মা, শরীর, ইन्द्रিয়, অৰ্থ, বুদ্ধি, ও মন এই ছয়টি প্ৰমেয়ের পরীক্ষা করিয়াছেন। মনের পরীক্ষার পরে ক্রমানুসারে এখন সপ্তম প্ৰমেয় “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষা কর্তব্য, কিন্তু মহৰ্ষি তাহা কেন করেন নাই? এইরূপ প্রশ্ন অবগত হইবে। তাই মহৰ্ষি প্রথম সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, “প্ৰবৃত্তি” যেক্রপ উক্ত হইয়াছে, সেইরূপ পরীক্ষিত হইয়াছে। অৰ্থাৎ “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষা পূৰ্বেই নিষ্পন্ন হওয়ায়, এখানে আবার উহা করা নিষ্প্রয়োজন। প্রশ্ন হইতে পারে যে, তাহা হইলে “প্ৰবৃত্তি”র অনন্তর-কথিত সপ্তম প্ৰমেয় “দোষ”ের পরীক্ষা কর্তব্য, মহৰ্ষি তাহাও কেন করেন নাই? এজন্য মহৰ্ষি দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, সেইরূপ “দোষ”ও পরীক্ষিত হইয়াছে। অৰ্থাৎ তৃতীয় অধ্যায়ে ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্মের আশ্রয়—আত্মার পরীক্ষার দ্বারা যেমন “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষা হইয়াছে, তদ্রূপ ঐ “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারা ঐ “প্ৰবৃত্তি”র তুল্য “দোষ”-সমূহেরও পরীক্ষা হইয়াছে। ভাষ্যকার প্রথম সূত্রের তাৎপৰ্য্য ব্যক্ত করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, মনের পরে “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষা কর্তব্য, কিন্তু মহৰ্ষি তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মা ও শরীরাদি প্ৰমেয়ের যে পর্য্যন্ত পরীক্ষা করিয়াছেন, অৰ্থাৎ আত্মাদি প্ৰমেয়ের যে সমস্ত তত্ত্ব নির্ণয় করিয়াছেন, সেই সমস্ত “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষা। অৰ্থাৎ সেই পরীক্ষার দ্বারা “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষা নিষ্পন্ন হওয়ায়, এখানে আর পৃথক্ করিয়া “প্ৰবৃত্তি”র পরীক্ষা করেন নাই। “প্ৰবৃত্তি-ৰ্যথোক্তা” এই সূত্রের দ্বারা মহৰ্ষি ইহাই বলিয়াছেন। ভাষ্যকার পূৰ্ব্বভাষ্যে “আত্মানু” শব্দের প্রয়োগ না করিয়া, “ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মাশ্রয়” শব্দের দ্বারা আত্মাকে গ্রহণ করিয়া ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্মরূপ “প্ৰবৃত্তি” যে, আত্মাপ্রিত, অৰ্থাৎ উহা আত্মারই গুণ, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ে পরীক্ষিত হইয়াছে, ইহা সূচনা করিয়াছেন।

এখানে স্মরণ করিতে হইবে যে, মহৰ্ষি প্রথম অধ্যায়ে “প্ৰবৃত্তিৰ্কাণবুদ্ধিশরীরারম্ভঃ” (১।১৭) —এই সূত্রের দ্বারা বাচিক, মানসিক ও শাৰীৰিক “আরম্ভ”, অৰ্থাৎ পূৰ্ব্বোক্ত তিন প্রকার শুভ ও অশুভ কৰ্ম্মকেই “প্ৰবৃত্তি” বলিয়াছেন। স্মৃতিকার বিবনাথ ঐ “প্ৰবৃত্তি”কে প্রবন্ধ-বিশেষ বলিয়া ব্যাখ্যা করিলেও, ঐ সূত্রে “আরম্ভ” শব্দের দ্বারা কৰ্ম্ম অর্থই সহজে বুঝা যায়। “তार्কিককৰ্ম্মা”কার বরদরাজও, পূৰ্ব্বোক্ত ত্রিবিধ কৰ্ম্মকেই “প্ৰবৃত্তি” বলিয়াছেন। পরন্তু

শুভাশুভ সমস্ত কর্মের তত্ত্বজ্ঞানও সুস্কুর অত্যাৱশ্যক, সুতরাং মহর্ষি গৌতম যে, তাঁহার কথিত প্রমেনের মধ্যে “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা শুভাশুভ কর্মকেও গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা অবশ্য বুঝা যায়। পূর্বোক্ত শুভ ও অশুভ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”জন্ত যে ধর্ম ও অধর্ম নামক আত্মগুণ জন্মে, তাহাকেও মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে দ্বিতীয় সূত্রে “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন। “গ্রাসবার্তিক” উদ্যোতকর এখানে মহর্ষির তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, প্রবৃত্তি দ্বিবিধ—(১) কারণরূপ, এবং (২) কার্যরূপ। প্রথম অধ্যায়ে “প্রবৃত্তি”র লক্ষণসূত্রে (১।১৭) কারণরূপ “প্রবৃত্তি” কথিত হইয়াছে। ধর্ম ও অধর্ম নামক কার্যরূপ “প্রবৃত্তি” “জুঃখজন্মপ্রবৃত্তিদোষ” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রে কথিত হইয়াছে। শুভ ও অশুভ কর্ম ধর্ম ও অধর্মের কারণ, ধর্ম ও অধর্ম উহার কার্য। সুতরাং ঐ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”কে কারণরূপ প্রবৃত্তি এবং ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি”কে কার্যরূপ প্রবৃত্তি বলা হইয়াছে। শুভকর্ম দশ প্রকার এবং অশুভ কর্ম দশ প্রকার কথিত হওয়ার, ঐ কারণরূপ প্রবৃত্তি বিংশতি প্রকার। ভাষ্যকার প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় সূত্রভাষ্যে ঐ বিংশতি প্রকার কারণরূপ প্রবৃত্তির বর্ণন করিয়াছেন এবং ঐ সূত্রে মহর্ষি যে, “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা ধর্ম ও অধর্ম নামক কার্যরূপ প্রবৃত্তিই বলিয়াছেন, ইহাও সেখানে প্রকাশ করিয়াছেন। (১ম খণ্ড, ৮০ পৃষ্ঠা ও ৯৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ফলকথা, বাক্য, মন ও শরীরজন্ত যে শুভ ও অশুভ কর্ম এবং ঐ কর্মজন্ত ধর্ম ও অধর্ম, এই উভয়ই মহর্ষি গৌতমের অভিমত “প্রবৃত্তি”। তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্য পরীক্ষিত হইয়াছে, এবং তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণে “পূর্বকৃতফলানুবন্ধাত্তৎপত্তিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা আত্মার পূর্বজন্মকৃত শুভ ও অশুভ কর্মের ফল ধর্ম ও অধর্মরূপ প্রবৃত্তিজন্তই শরীরের উৎপত্তি হয়, ইহা পরীক্ষিত হইয়াছে। সুতরাং তৃতীয় অধ্যায়ে যে সমস্ত পরীক্ষা হইয়াছে, তদ্বারাই “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা হইয়াছে। অর্থাৎ ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি” আত্মারই গুণ, সুতরাং আত্মাই ঐ “প্রবৃত্তির” কারণ শুভাশুভ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”র কর্তা। আত্মার কৃত ঐ কর্মরূপ “প্রবৃত্তি”জন্ত ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি”ই আত্মার সংসারের কারণ এবং ঐ “প্রবৃত্তির” আত্মাত্তিক অভাবেই অপবর্গ হয়, ইত্যাদি সিদ্ধান্ত তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মাদি প্রমেনের পরীক্ষার দ্বারাই প্রতিপন্ন হওয়ার, মহর্ষির কথিত সপ্তম প্রমেন “প্রবৃত্তি”র সম্বন্ধে তাঁহার বাহা বক্তব্য, বাহা পরীক্ষণীয়, তাহা তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মাদি প্রমেনের পরীক্ষার দ্বারাই পরীক্ষিত হইয়াছে। সুতরাং মহর্ষি এখানে পৃথকভাবে আর “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষা করেন নাই। এইরূপ “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারা উহার অনন্তরোক্ত অষ্টম প্রমেন “দোষে”রও পরীক্ষা হইয়াছে। কারণ, রাগ, দ্বেষ ও মোহের নাম “দোষ”। মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে “প্রবর্তনালক্ষণা দোষাঃ” (১।১৮)—এই সূত্রের দ্বারা প্রবৃত্তির জনকত্বই ঐ “দোষে”র সামান্য লক্ষণ বলিয়াছেন। রাগ, দ্বেষ ও মোহই জীবের “প্রবৃত্তি”র জনক। সুতরাং “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারা উহার জনক—রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ “দোষে”রও

পরীক্ষা হইয়াছে। দোষসমূহ কিরূপে পরীক্ষিত হইয়াছে, ইহা বুঝাইবার জন্য ভাষ্যকার পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সূত্রভাষ্যে বলিয়াছেন যে, দোষসমূহ বুদ্ধির সমানাত্মক, অর্থাৎ বুদ্ধির আধারই দোষসমূহের আধার, সুতরাং বুদ্ধির জ্ঞান দোষসমূহও আত্মারই গুণ, এবং দোষসমূহ প্রবৃত্তির হেতু ও পুনর্জন্ম সৃষ্টিতে সমর্থ, সুতরাং সংসারের কারণ। এবং সংসার অনাদি, সুতরাং সংসারের কারণ দোষসমূহও অনাদিপ্রবাহরূপে উৎপন্ন হইতেছে, এবং তত্ত্বজ্ঞানজন্য ঐ দোষসমূহের অন্তর্গত মোহ বা মিথ্যাজ্ঞানের বিনাশ হইলে, কারণের অভাবে রাগ ও ঘেঘের প্রবাহের উচ্ছেদপ্রযুক্ত অপবর্গ হয়, সুতরাং রাগ, ঘেঘ ও মোহরূপ দোষসমূহের উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, দোষসমূহের সম্বন্ধে ইত্যাদি উক্ত হইয়াছে। তাৎপর্য্যটীকাকার ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য বিশদ করিয়া বর্ণন করিয়াছেন যে, রাগ, ঘেঘ ও মোহরূপ “দোষ” ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি”র তুল্য। কারণ, অভীষ্ট বিষয়ের অহুচিন্তনরূপ বুদ্ধি হইতে পূর্বোক্ত দোষসমূহ জন্মে, সুতরাং বুদ্ধির আশ্রয় আত্মাই ঐ দোষসমূহের আশ্রয় বা আধার হওয়ায়, ঐ দোষসমূহও আত্মারই গুণ, ইহা সিদ্ধ হয়। ধর্ম ও অধর্মরূপ “প্রবৃত্তি” যে, আত্মারই গুণ, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণের দ্বারা বিচারপূর্বক সমর্থিত হইয়াছে। সুতরাং আত্মগুণস্বরূপে দোষসমূহ প্রবৃত্তির তুল্য হওয়ায়, “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারাই ঐরূপে দোষসমূহও পরীক্ষিত হইয়াছে। পরন্তু সংসার অনাদি, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্বপরীক্ষা-প্রকরণে “বীতরাগজন্মদর্শনাৎ” (১১ঃ)—এই সূত্রের দ্বারা সমর্থিত হইয়াছে। তদ্বারা সংসারের কারণ ধর্ম ও অধর্মরূপ প্রবৃত্তি এবং উহার কারণ রাগ, ঘেঘ ও মোহরূপ দোষও অনাদি, ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুতরাং অনাদিত্বরূপেও ঐ দোষসমূহ “প্রবৃত্তি”র তুল্য হওয়ায়, “প্রবৃত্তি”র পরীক্ষার দ্বারাই ঐরূপে দোষসমূহও পরীক্ষিত হইয়াছে। পরন্তু মহর্ষি “দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ” ইত্যাদি (১১২) দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান জন্য মিথ্যা জ্ঞানের বিনাশ হইলে, রাগ ও ঘেঘের প্রবাহের উচ্ছেদ হওয়ায়, যে ক্রমে অপবর্গ হয় বলিয়াছেন, তদ্বারা রাগ, ঘেঘ ও মোহরূপ দোষের উৎপত্তি ও বিনাশ কথিত হইয়াছে। সুতরাং ঐ দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারাও দোষসমূহ যে উৎপত্তি-বিনাশশালী, ইহা পরীক্ষিত হইয়াছে। এইরূপ মহর্ষিকথিত “দোষ” নামক অষ্টম প্রমেয়ের সম্বন্ধে বহু তত্ত্ব পূর্বকই পরীক্ষিত হইয়াছে। বাহা “অপরীক্ষিত আছে, তাহাই মহর্ষি পরবর্তী প্রকরণে পরীক্ষা করিয়াছেন।

বৃত্তিকার বিখ্যাত পূর্বোক্ত দুই সূত্রের একবাক্যতা গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, “প্রবৃত্তি” যেমন উক্ত লক্ষণবিশিষ্ট, তদ্রূপ দোষসমূহও উক্ত লক্ষণবিশিষ্ট। অর্থাৎ “প্রবৃত্তি” ও “দোষের” লক্ষণ সিদ্ধই আছে, তদ্বিষয়ে কোন সংশয় না হওয়ায়, পরীক্ষা হইতে পারে না। তাই মহর্ষি “প্রবৃত্তি” ও “দোষের” পূর্বোক্ত লক্ষণের পরীক্ষা করেন নাই। কিন্তু ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ যেভাবে পূর্বোক্ত দুই সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহাতে অধ্যাহার দোষ থাকিলেও “প্রবৃত্তি” ও “দোষের” সম্বন্ধে যে সকল তত্ত্ব মহর্ষির অবশ্রবস্তব্য, তাহা যে মহর্ষি পূর্বকই বলিয়াছেন, তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মাদি প্রময়ের পরীক্ষার দ্বারাই যে ঐ সকল তত্ত্ব পরীক্ষিত হইয়াছে, সুতরাং মহর্ষির অবশ্রবস্তব্য “প্রবৃত্তি” ও “দোষের”

পরীক্ষা যে পূর্বেই নিষ্পন্ন হইয়াছে, ইহা বলা হইয়াছে। সুতরাং এই ব্যাখ্যায় মহর্ষির বক্তব্যের কোন অংশে নূনতা নাই। পরন্তু ভাষ্যকার ও বার্তিককার এখানে যেভাবে দ্বিতীয় সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন, তাহাতে প্রথম সূত্রের সহিত দ্বিতীয় সূত্রের সম্বন্ধ প্রকটিত হওয়ায়, প্রকরণভেদের আপত্তিও হইতে পারে না। কারণ, বাক্যভেদ হইলেই প্রকরণভেদ হয় না। তাহা হইলে স্মারদর্শনের প্রথম সূত্র ও দ্বিতীয় সূত্রে একটি প্রকরণ কিরূপে হইয়াছে, ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও সেখানে লিখিয়াছেন, প্রথমদ্বিতীয়সূত্রভাষ্যমেকং প্রকরণং।১।২।

প্রবৃত্তিদোষসামান্তপরীক্ষাপ্রকরণ সমাপ্ত ॥১॥

ভাষ্য। “প্রবর্তনালক্ষণা দোষা” ইত্যুক্তং, তথা চেমে মানের্যোহসূয়া-বিচিকিৎসা-মৎসরাদয়ঃ, তে কস্মান্নোপসংখ্যায়ন্ত ইত্যত আহ—

অনুবাদ। “দোষসমূহ প্রবর্তনালক্ষণ” অর্থাৎ প্রবৃত্তিজনকত্ব দোষ-সমূহের লক্ষণ, ইহা (পূর্বোক্ত দোষলক্ষণসূত্র) উক্ত হইয়াছে। এই মান, জঁৰ্যা, অসূয়া, বিচিকিৎসা, (সংশয়) এবং মৎসর প্রভৃতি সেইরূপই, অর্থাৎ মান প্রভৃতিও পূর্বোক্ত দোষলক্ষণাক্রান্ত,—সেই মানাদি কেন কথিত হইতেছে না ?—এজন্য মহর্ষি (পরবর্তী সূত্রটি) বলিতেছেন,—

সূত্র। তৎ ত্রৈরাশ্যং রাগ-দ্বेष-মোহার্থান্তরভাবাৎ ॥

॥৩॥৩৪৬॥

অনুবাদ। সেই দোষের “ত্রৈরাশ্য” অর্থাৎ তিনটি রাশি বা পক্ষ আছে; যে হেতু রাগ, দ্বेष ও মোহের অর্থান্তরভাব (পরস্পর ভেদ) আছে।

ভাষ্য। তেষাং দোষাণাং ত্রয়ো রাশয়স্ত্রয়ঃ পক্ষাঃ। রাগপক্ষঃ—কামো মৎসরঃ স্পৃহা তৃষ্ণা লোভ ইতি। দ্বেষপক্ষঃ—ক্রোধ জঁৰ্যাহসূয়া দ্রোহোহমর্ষ ইতি। মোহপক্ষো—মিথ্যাজ্ঞানং বিচিকিৎসা মানঃ প্রমাদ ইতি। ত্রৈরাশ্যান্নোপসংখ্যায়ন্ত ইতি। লক্ষণস্ত তর্হ্যভেদাৎ ত্রিহ্মনুপপন্নং ? নানুপপন্নং, রাগদ্বেষমোহার্থান্তরভাবাৎ আসক্তি-

লক্ষণো রাগঃ, অমৰ্ষলক্ষণো দেষঃ, মিথ্যাং প্রতিপত্তিলক্ষণো মোহ ইতি ।
 এতৎ প্রত্যাব্দেদনীয়ং সৰ্ব্বশরীরিণাং, বিজানাত্যয়ঃ শরীরী
 রাগমুৎপন্নমস্তি মেহধ্যাত্মং রাগধৰ্ম্ম ইতি । বিরাগঞ্চ বিজানাতি নাস্তি
 মেহধ্যাত্মং রাগধৰ্ম্ম ইতি । এবমিতরয়োৰপীতি । মানের্ঘ্যাৎসূয়াপ্রভৃতয়স্ত
 ত্ৰৈরাশ্চমনুপতিতা ইতি নোপসংখ্যায়ন্তে ।

অনুবাদ । সেই দোষসমূহের তিনটি রাশি (অৰ্থাৎ) তিনটি পক্ষ আছে । (১) রাগপক্ষ ; যথা—কাম, মৎসর, স্পৃহা, তৃষ্ণা, লোভ । (২) দেষপক্ষ ; যথা—ক্ৰোধ, ঈৰ্ষ্যা, অসূয়া, দ্ৰোহ, অমৰ্ষ । (৩) মোহপক্ষ ; যথা—মিথ্যাজ্ঞান, বিচিকিৎসা, মান ও প্রমাদ । ত্ৰৈরাশ্চবশতঃ, অৰ্থাৎ রাগ, দেষ ও মোহের পূৰ্ব্বোক্ত পক্ষত্রয় থাকায় (কাম, মৎসর, মান, ঈৰ্ষ্যা প্রভৃতি) কথিত হয় নাই ।

(পূৰ্বপক্ষ) তাহা হইলে লক্ষণের অভেদপ্রযুক্ত (দোষের) ত্ৰিহ অনুপপন্ন ?—
 (উত্তর) অনুপপন্ন নহে । যেহেতু, রাগ, দেষ ও মোহের অৰ্থান্তরভাব অৰ্থাৎ পরস্পর ভেদ আছে । রাগ আসক্তিস্বরূপ, দেষ অমৰ্ষস্বরূপ, মোহ মিথ্যাজ্ঞান-স্বরূপ । এই দোষত্রয় সৰ্ব্বজীবের প্রত্যাব্দেদনীয় । (বিশদার্থ)—এই জীব “আমার আত্মাতে রাগরূপ ধৰ্ম্ম আছে” এই প্রকারে উৎপন্ন রাগকে জানে ; “আমার আত্মাতে রাগরূপ ধৰ্ম্ম নাই” এই প্রকারে “বিরাগ” অৰ্থাৎ রাগের অভাবকেও জানে । এইরূপ অণু দুইটির অৰ্থাৎ দেষ ও মোহের সম্বন্ধেও বুঝিবে,—অৰ্থাৎ রাগের ন্যায় দেষ ও মোহ এবং উহার অভাবও জীবের মানস-প্রত্যক্ষসিদ্ধ । মান, ঈৰ্ষ্যা, অসূয়া প্রভৃতি কিন্তু ত্ৰৈরাশ্চের অৰ্থাৎ পূৰ্ব্বোক্ত পক্ষ-ত্রয়ের অন্তর্গত, এজন্য কথিত হয় নাই ।

টিপ্পনী । মহৰ্ষি প্রথম অধ্যায়ে “প্রবর্তনালক্ষণা দোষাঃ” (১।১৮)—এই সূত্রের দ্বারা দোষের লক্ষণ বলিয়াছেন, প্রবৃত্তিজনকত্ব । দোষ ব্যতীত প্রবৃত্তি জন্মিতে পারে না, সুতরাং দোষসমূহ প্রবৃত্তির জনক । কিন্তু কাম, মৎসর, স্পৃহা, তৃষ্ণা, লোভ, এবং ক্ৰোধ, ঈৰ্ষ্যা, অসূয়া, দ্ৰোহ, অমৰ্ষ, এবং মিথ্যাজ্ঞান, বিচিকিৎসা, মান, প্রমাদ, এই সমস্ত পদার্থও প্রবৃত্তির জনক । সুতরাং ঐ কাম প্রভৃতি পদার্থও মহৰ্ষিকথিত দোষলক্ষণাক্রান্ত হওয়ার, পূৰ্ব্বোক্ত দোষলক্ষণসূত্রে দোষের আশ্রয় পূৰ্ব্বোক্ত কাম, মৎসর প্রভৃতিও মহৰ্ষির বক্তব্য, মহৰ্ষি কেন তাহা বলেন নাই ? এই পূৰ্বপক্ষের উত্তর সূচনার জন্ত মহৰ্ষি এই সূত্রের দ্বারা প্রথমে বলিয়াছেন যে, সেই দেষের “ত্ৰৈরাশ্চ” অৰ্থাৎ তিনটি রাশি বা পক্ষ আছে । “রাশি” শব্দের অর্থ এখানে পক্ষ ; “পক্ষ” বলিতে এখানে প্রকারবিশেষই অভিপ্রেত । রাগ, দেষ ও মোহের-নাম “দোষ” । ঐ দোষের তিনটি পক্ষ, যথা (১) রাগপক্ষ, (২) দেষপক্ষ, (৩)

মোহপক্ষ। কাম, মৎসর, স্পৃহা, তৃষ্ণা, লোভ, এই কএকটি—পদার্থ রাগপক্ষ, অর্থাৎ রাগেরই প্রকারবিশেষ। ক্রোধ, দির্ঘা, অসুখা, দ্রোহ, অমর্ষ, এই কএকটি পদার্থ—দ্বेषপক্ষ, অর্থাৎ দ্বেষেরই প্রকারবিশেষ। এবং মিথ্যাজ্ঞান, বিচিকিৎসা, মান, প্রমাদ, এই কএকটি পদার্থ—মোহপক্ষ, অর্থাৎ মোহেরই প্রকার-বিশেষ। সামান্যতঃ যে রাগ, দ্বেষ, ও মোহকে দোষ বলা হইয়াছে, পূর্বোক্ত কাম, মৎসর প্রভৃতি ঐ দোষেরই বিশেষ। সুতরাং পূর্বোক্ত “প্রবর্তনালক্ষণা দোষাঃ” এই শব্দে “দোষ” শব্দের দ্বারা এবং ঐ শব্দোক্ত দোষ-লক্ষণের দ্বারা কাম, মৎসর প্রভৃতিও সংগৃহীত হইয়াছে। অর্থাৎ মহর্ষি প্রথম অধ্যায়ে যে রাগ, দ্বেষ ও মোহকে “দোষ” বলিয়াছেন, ঐ দোষের পূর্বোক্ত পক্ষত্রয়ে “কাম”, “মৎসর” প্রভৃতিও অন্তর্ভূত থাকায়, মহর্ষি বিশেষ করিয়া “কাম”, “মৎসর” প্রভৃতির উল্লেখ করেন নাই। প্রশ্ন হইতে পারে যে, যদি প্রবৃত্তিজনকত্বই দোষের লক্ষণ হয়, তাহা হইলে, ঐ লক্ষণের ভেদ না থাকায়, দোষকে একই বলিতে হয়; উহার ত্রিষ উপপন্ন হয় না। এতদ্বত্তরে মহর্ষি এই শব্দে হেতু বলিয়াছেন যে, রাগ, দ্বেষ ও মোহের “অর্থাস্তরভাব” অর্থাৎ পরস্পর ভেদ আছে। অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহ, বাহা “দোষ” বলিয়া কথিত হইয়াছে, উহা পরস্পর ভিন্নপদার্থ। কারণ, বিষয়ে আসক্তি বা অভিলাষ-বিশেষকে “রাগ” বলে। অমর্ষকে “দ্বেষ” বলে। মিথ্যাজ্ঞানকে “মোহ” বলে। সুতরাং ঐ রাগ, দ্বেষ ও মোহের সামান্য লক্ষণ (প্রবৃত্তিজনকত্ব) এক হইলেও উহার লক্ষ্য দোষ একই পদার্থ হইতে পারে না। ঐ দোষের আন্তর্গণিক ভেদক লক্ষণ তিনটি থাকায়, উহার ত্রিষ উপপন্ন হয়। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত দোষত্রয় (রাগ, দ্বেষ, মোহ) নিজের আত্মাতেই প্রত্যক্ষসিদ্ধ। আত্মাতে কোন বিষয়ে রাগ উৎপন্ন হইলে, তখন “আমি এই বিষয়ে রাগবিশিষ্ট”—এইরূপে মনের দ্বারা ঐ রাগের প্রত্যক্ষ জন্মে। এইরূপ কোন বিষয়ে রাগ না থাকিলে, মনের দ্বারা ঐ রাগের অভাবেরও প্রত্যক্ষ জন্মে। এইরূপ দ্বেষ ও দ্বেষের অভাব এবং মোহ ও মোহের অভাবেরও মনের দ্বারা প্রত্যক্ষ জন্মে। ফলকথা, রাগ, দ্বেষ ও মোহ নামক দোষ বে, পরস্পর বিভিন্ন পদার্থ, ইহা মানস অনুভবসিদ্ধ, ঐ দোষত্রয়ের ভেদক লক্ষণত্রয়ও (রাগত্ব, দ্বেষত্ব ও মোহত্ব) আত্মার মানসপ্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং দোষের ত্রিষই উপপন্ন হয়।

ভাষ্যকারোক্ত কাম, মৎসর প্রভৃতি পদার্থের স্বরূপ ব্যাখ্যায় উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে, জীবিস্বয়ে অভিলাষবিশেষ “কাম”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ বলিয়াছেন যে, পুরুষবিষয়ে জীব অভিলাষ-বিশেষও যখন কাম, তখন জীবিস্বয়ে অভিলাষ বিশেষকেই কান বলা যায় না। রমণেচ্ছাই “কাম”^১। নিজের প্রয়োজনজ্ঞান ব্যতীত অপরের অভিমত নিবারণে ইচ্ছা “মৎসর”। যেমন

১। প্রাচীন বৈদেবিকাচাৰ্য্য প্রশস্তপাদও বলিয়াছেন, “মৈথুনেচ্ছা” কামঃ। সেখানে “ন্যায়কন্দলী”কার লিখাছেন যে, কেবল “কাম”শব্দ মৈথুনেচ্ছারই বাচক। “স্বর্গকাম” ইত্যাদি বাক্যে অন্য শব্দের সহিত “কাম”শব্দে যোগবশতঃ ইচ্ছা মাত্র অর্থ বুঝা যায়।

কেহ রাজকীয় জলাশয় হইতে জলপানে প্রবৃত্ত হইলে, ব্যক্তিবিশেষের উহা নিবারণ করিতে ইচ্ছা জন্মে। ঐরূপ ইচ্ছাই “মৎসর”। পরকীয় দ্রব্যের গ্রহণবিষয়ে ইচ্ছা “স্পৃহা”। যে ইচ্ছাবশতঃ পুনঃ পুনঃ জন্ম গ্রহণ হয়, সেই ইচ্ছার নাম “তৃষ্ণা”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ বলিয়াছেন যে, “আমার এই বস্তু নষ্ট না হউক”—এইরূপ ইচ্ছা “তৃষ্ণা”। এবং উচিত ব্যয় না করিয়া ধনরক্ষার ইচ্ছারূপ কপির্ন্যও তৃষ্ণাবিশেষ। ধর্মবিরুদ্ধ পরদ্রব্যগ্রহণবিষয়ে ইচ্ছা “লোভ”। পূর্বোক্ত “কাম,” “মৎসর” প্রভৃতি সমস্তই আসক্তি বা ইচ্ছাবিশেষ, স্তত্রাং ঐ সমস্ত রাগপক্ষ, অর্থাৎ রাগেরই প্রকারবিশেষ। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এখানে পূর্বোক্ত “কাম” প্রভৃতি হইতে অতিরিক্ত “মায়ী” ও “দম্ভ”কেও রাগপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়া, পর-প্রতারণার ইচ্ছাকে “মায়ী” এবং ধার্মিকত্বাদিরূপে নিজের উৎকর্ষ খ্যাতিপনের ইচ্ছাকে “দম্ভ” বলিয়াছেন। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ “পদার্থধর্মসংগ্রহে” ইচ্ছাপদার্থ নিরূপণ করিয়া, উহার ভেদ বর্ণন করিতে “কাম,” “অভিলাষ,” “রাগ,” “সংকল্প,” “কারুণ্য,” “বৈরাগ্য,” “উপাধা,” “ভাব” ইত্যাদিকে ইচ্ছাবিশেষ বলিয়াছেন এবং তাঁহার মতে ঐ “কাম” প্রভৃতির স্বরূপও বলিয়াছেন। (কাশী সংস্করণ—২৬১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

শরীর ও ইন্দ্রিয়াদির বিকৃতির কারণ ঘেববিশেষই “ক্রোধ”। সাধারণ বস্তুতে অপরেরও স্বত্ব থাকায়, ঐ বস্তুর গ্রহীতার প্রতি ঘেববিশেষ “ঈর্ষ্যা”। সাধারণ ধনাধিকারী হৃদ্বাস্ত্র জ্ঞাত-বর্গের মধ্যে ঐরূপ ঘেববিশেষ অর্থাৎ ঈর্ষ্যা জন্মে। উদ্যোতকরে ভাবানুসারে বৃত্তিকার বিশ্বনাথ “ঈর্ষ্যা”র ঐরূপই স্বরূপ বলিয়াছেন। যেক্ষপ স্থলেই হউক, “ঈর্ষ্যা” যে, ঘেববিশেষ, এবিষয়ে সংশয় নাই। পরের গুণাদি বিষয়ে ঘেববিশেষ—“অহুয়া”। বিনাশের জন্ত ঘেববিশেষ “দ্রোহ”। ঐ দ্রোহজন্তই হিংসা জন্মে। কেহ কেহ হিংসাকেই দ্রোহ বলিয়াছেন। অপকারী ব্যক্তির অপকারে অসমর্থ হইয়া, সেই অপকারী ব্যক্তির প্রতি ঘেববিশেষ “অমর্ষ”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ “অমর্ষের” পরে “অভিমান”কেও ঘেবপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, অপকারী ব্যক্তির অপকারে অসমর্থ হইলে, নিজের আত্মাতে যে ঘেববিশেষ জন্মে, তাহাই “অভিমান”। উদ্যোতকর “ঈর্ষ্যা” ও “দ্রোহ”কে ঘেবপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়াও শেষে—উহার স্বরূপ ব্যাখ্যায় “ঈর্ষ্যা”কে ও “দ্রোহ”কে কেন যে, ইচ্ছাবিশেষ বলিয়াছেন, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। সুধীগণ ইহা অবশ্য চিন্তা করিবেন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ ঐরূপ বলেন নাই।

মোহপক্ষের অন্তর্গত “মিথ্যাজ্ঞান” বলিতে বিপর্যয়, অর্থাৎ ভ্রমাত্মক নিশ্চয়। “বিচিকিৎসা” বলিতে সংশয়। গুণবিশেষের আরোপ করিয়া নিজের উৎকর্ষ জ্ঞানের নাম “মান”। কর্তব্য বলিয়া নিশ্চিত বিষয়েও পরে যে, অকর্তব্যবুদ্ধি এবং অকর্তব্য বলিয়া নিশ্চিত বিষয়েও পরে যে, কর্তব্যবুদ্ধি তাহার নাম “প্রমাদ”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এতদ্ব্যতীত “তর্ক,” “ভয়” এবং “শোক”কেও মোহপক্ষের মধ্যে উল্লেখ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, ব্যাপ্য পদার্থের

আরোপপ্রযুক্ত ব্যাপক-পদার্থের আরোপ, অর্থাৎ ভ্রমবিশেষ “তর্ক”। অনিষ্টের হেতু উপস্থিত হইলে, উহার পরিত্যাগে অযোগ্যতা-জ্ঞান “ভয়”। ইষ্ট বস্তুর বিরোগ হইলে, উহার লাভে অযোগ্যতাজ্ঞান “শোক”। পূর্বোক্ত “মিথ্যাজ্ঞান” ও “বিচিকিৎসা” প্রভৃতি সমস্তই মোহ বা ভ্রমজ্ঞানবিশেষ, সুতরাং ঐসমস্তই মোহপক্ষ।

মহর্ষি এই সূত্রে যে রাগ, দ্বেষ ও মোহের অর্থান্তরভাবকে হেতু বলিয়াছেন, তদ্বারা দোষের ত্রিবিধি সিদ্ধ হইতে পারে। একজন্ত ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ ঐ হেতুকে দোষের ত্রিবিধেরই সাধক বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বস্তুতঃ দোষের ত্রিবিধ সিদ্ধ হইলেই, পূর্বোক্ত “তৈরাস্ত্র” সিদ্ধ হইতে পারে। সুতরাং মহর্ষি-সূত্রোক্ত হেতু দোষের ত্রিবিধের সাধক হইয়া পরম্পরায় উহার তৈরাস্ত্রেরও সাধক হইয়াছে। এই তাৎপর্য্যই মহর্ষি এই সূত্রে দোষের “তৈরাস্ত্র”কে সাধ্যরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। মূলকথা, পূর্বোক্ত “কাম”, “মৎসর” প্রভৃতি এবং “ক্রোধ”, “ঈর্ষ্যা” প্রভৃতি এবং “মিথ্যাজ্ঞান, ও “বিচিকিৎসা” প্রভৃতি বথাক্রমে রাগপক্ষ, দ্বেষপক্ষ ও মোহপক্ষে (তৈরাস্ত্রে) অন্তর্ভূত থাকায়, মহর্ষি উহাদিগের পৃথক্-উল্লেখ করেন নাই। ইহাই এই সূত্রে মহর্ষির মূল বক্তব্য ॥৩৮॥

সূত্র । নৈকপ্রত্যনীকভাবাৎ ॥ ৪ ॥ ৩৪৭ ॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহ ভিন্নপদার্থ নহে ; কারণ, উহার “একপ্রত্যনীক” অর্থাৎ একতত্ত্বজ্ঞানই উহাদিগের প্রত্যনীক (বিরোধী)।

ভাষ্য। নার্মান্তরং রাগাদয়ঃ, কস্মাৎ ? একপ্রত্যনীকভাবাৎ তত্ত্বজ্ঞানং সম্যগ্ভূমতিরার্থ্যপ্রজ্ঞা সংবোধ ইত্যেকমিদং প্রত্যনীকং ত্রয়ণামিতি ।

অনুবাদ। রাগ প্রভৃতি বিভিন্ন পদার্থ নহে। (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু (ঐ রাগাদির) একপ্রত্যনীকত্ব আছে। তত্ত্বজ্ঞান (অর্থাৎ) সম্যক্ মতি আর্ধ্যপ্রজ্ঞা ; সম্যক্ বোধ এই একই তিনটির (রাগ, দ্বেষ ও মোহের) প্রত্যনীক অর্থাৎ বিরোধী।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর অসিদ্ধতা প্রদর্শনের জন্ত মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, রাগ, দ্বেষ ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ নহে, উহার একই পদার্থ। কারণ, এক তত্ত্বজ্ঞানই ঐ রাগ, দ্বেষ ও মোহের “প্রত্যনীক” অর্থাৎ বিরোধী। পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য্য এই যে, যাহার বিরোধী বা বিনাশক এক, তাহা একই পদার্থ। যেমন কোন দ্রব্যদ্বয়ের বিভাগ হইলে, ঐ বিভাগ ছই দ্রব্যে বিভিন্ন বিভাগদ্বয় নহে, একসংযোগই ঐ বিভাগের বিরোধী হওয়ার, ঐ বিভাগ এক, তদ্রূপ এক তত্ত্বজ্ঞানই রাগ, দ্বেষ ও মোহের বিরোধী হওয়ার, ঐ রাগ, দ্বেষ ও মোহও একই পদার্থ। বাহ্য একনাশকনাশ, তাহা এক, এই নিয়মামুসারে একতত্ত্বজ্ঞাননাশও হেতুর দ্বারা রাগ, দ্বেষ ও মোহের একত্ব সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার “তত্ত্বজ্ঞান”

বলিয়া শেষে “সম্যগ্‌মতি,” “আর্য্যপ্রজ্ঞা” ১ ও “সংবোধ”—এই তিনটি শব্দের দ্বারা পূর্বোক্ত তত্ত্বজ্ঞানেরই বিবরণ বা ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বাহা তত্ত্বজ্ঞাননামে প্রসিদ্ধ, তাহাকে কেহ “সম্যগ্‌মতি”, কেহ “আর্য্যপ্রজ্ঞা”, কেহ “সংবোধ” বলিয়াছেন। কিন্তু সকল সম্প্রদায়ের মতেই ঐ তত্ত্বজ্ঞানই রাগ, ঘেষ ও মোহের বিরোধী বা বিনাশক। মনে হয়, ইহা প্রকাশ করিতেই ভাষ্যকার “সম্যগ্‌মতি” প্রভৃতি শব্দের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানের বিবরণ করিয়াছেন ॥ ৪ ॥

সূত্র। ব্যভিচারাদহেতুঃ ॥৫॥ ৩৪৮ ॥

অমুবাদ। (উত্তর) ব্যভিচারবশতঃ অহেতু, অর্থাৎ রাগ, ঘেষ ও মোহের অভিন্নত্বসাধনে পূর্বসূত্রে যে হেতু বলা হইয়াছে, উহা হেতু নহে, উহা হেত্বাভাস; কারণ, উহা ব্যভিচারী।

ভাষ্য। একপ্রত্যানীকাঃ পৃথিব্যাং শ্যামাদয়োহগ্নিসংযোগেনৈকেন, একযোনয়শ্চ পাকজা ইতি।

অমুবাদ। পৃথিবীতে শ্যাম প্রভৃতি (শ্যাম, রক্ত, খেত প্রভৃতি রূপ ও নানাবিধ রসাদি) এক অগ্নিসংযোগপ্রযুক্ত “একপ্রত্যানীক” অর্থাৎ এক অগ্নিসংযোগনাশ, এবং পাকজন্তু শ্যাম প্রভৃতি “একযোনি” অর্থাৎ অগ্নিসংযোগরূপ এককারণজন্তু।

টীপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পূর্বসূত্রোক্ত হেতু ব্যভিচারী, সুতরাং উহা হেতু হয় না। ভাষ্যকার মহর্ষির বুদ্ধি ব্যভিচার বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, পৃথিবীতে যে শ্যাম, রক্ত প্রভৃতি রূপ ও নানাবিধ রসাদি আছে, তাহা ঐ পৃথিবীতে বিলক্ষণ অগ্নিসংযোগ হইলে নষ্ট হয়। সুতরাং এক অগ্নিসংযোগই পৃথিবীর শ্যাম, রক্ত প্রভৃতি রূপ ও রসাদির প্রত্যানীক অর্থাৎ বিরোধী। কিন্তু ঐ রূপ-রসাদি অভিন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং বাহ্যর প্রত্যানীক, অর্থাৎ বিরোধী এক, অর্থাৎ বাহ্য এক বিনাশক-নাশ, তাহা অভিন্ন, এইরূপ নিয়মে ব্যভিচারবশতঃ একপ্রত্যানীকত্ব, রাগ, ঘেষ ও মোহের অভিন্নত্বসাধনে হেতু হয় না। পরন্তু পৃথিবীতে বিলক্ষণ অগ্নিসংযোগরূপ পাকজন্তু পূর্বতন রূপাদির বিনাশ হইলে যে নূতন রূপাদির উৎপত্তি হয়, তাহাকে পাকজ রূপাদি বলে। ঐ পাকজ রূপাদি এক অগ্নিসংযোগজন্তু। একই অগ্নিসংযোগ, পৃথিবীতে রূপ-রসাদি মান্য পদার্থের “যোনি” অর্থাৎ জনক। কিন্তু তাহা হইলেও, ঐ রূপাদি অভিন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং এক মিথ্যাজ্ঞানরূপ কারণজন্তু রাগ, ঘেষ ও নানাবিধ মোহের উৎপত্তি হওয়ার, রাগ, ঘেষ ও মোহে একযোনি (এককারণজন্তু) থাকিলেও, তদ্বারা রাগ, ঘেষ ও মোহের অভিন্নত্ব সিদ্ধ হয় না। কারণ, একনাশকনাশের দ্বারা এককারণজন্তুও পদার্থের

অভিন্নত্বসাধনে ব্যতিচারী। পাকজন্তু রূপ-রূপাদি এককারণজন্তু হইলেও ঐ রূপাদি যখন বিভিন্নপদার্থ, তখন এককারণজন্তুত্বও রাগাদির অভিন্নত্বসাধক হয় না ॥ ৫ ॥

ভাষ্য। সতি চার্খান্তরভাবে—

সূত্র। তেষাং মোহঃ পাপীয়ানামূঢ়স্তেতরোৎপত্তেঃ ॥

॥৬॥৩৪৯॥

অনুবাদ। অর্থান্তরভাব অর্থাৎ পরস্পর ভেদ থাকাতেই, সেই রাগ, দ্বেষ ও মোহের মধ্যে মোহ পাপীয়ান, অর্থাৎ অনর্থের মূল বলিয়া সর্বাপেক্ষা নিকৃষ্ট; কারণ, মোহশূন্য জীবের “ইতরে”র অর্থাৎ রাগ ও দ্বেষের উৎপত্তি হয় না।

ভাষ্য। মোহঃ পাপঃ, পাপতরো বা, দ্বাবভিপ্রেত্যোক্তং, কস্মাৎ ? নামূঢ়স্তেতরোৎপত্তেঃ, অমূঢ়স্য রাগদ্বেষৌ নোৎপত্তেত, মূঢ়স্য তু যথাসংকল্পমুৎপত্তিঃ। বিষয়েষু রঞ্জনীয়াঃ সংকল্পা রাগহেতবঃ, কোপনীয়াঃ সংকল্পা দ্বেষহেতবঃ, উভয়ে চ সংকল্পা ন মিথ্যাপ্রতিপত্তিলক্ষণত্বান্মোহাদন্তে, তাবিমৌ মোহযোনী রাগদ্বেষাবিভি। তত্ত্বজ্ঞানাক্ত মোহনিবৃত্তৌ রাগদ্বেষানুৎপত্তিরিত্যেকপ্রত্যনীকভাবোপপত্তিঃ। এবঞ্চ কৃত্বা তত্ত্বজ্ঞানাদ- “জুঃখ-জন্ম-প্রবৃতি-দোষ-মিথ্যাজ্ঞানানামূক্তরোত্তরাপায়ে তদনন্তরাপারাদপ-বর্গ” ইতি ব্যাখ্যাতমিতি।

অনুবাদ। মোহ পাপ, অথবা পাপতর, উভয়কে অভিপ্রায় করিয়া (“পাপীয়ান” এই পদ) উক্ত হইয়াছে [অর্থাৎ রাগ ও মোহ এবং দ্বেষ ও মোহ, এই উভয়ের মধ্যে মোহ পাপতর, এই তাৎপর্য্যে মহর্ষি “তেষাং মোহঃ পাপীয়ান”—এই বাক্য বলিয়াছেন]। (প্রশ্ন) কেন ? অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহের মধ্যে মোহই সর্বাপেক্ষা নিকৃষ্ট কেন ? (উত্তর) যেহেতু, মোহশূন্য জীবের ইতরের (রাগ ও দ্বেষের) উৎপত্তি হয় না। বিশদার্থ এই যে,—মোহশূন্য জীবের রাগ ও দ্বেষ উৎপন্ন হয় না, কিন্তু মোহবিশিষ্ট জীবেরই সংকল্পানুরূপ (রাগ ও দ্বেষের) উৎপত্তি হয়। বিষয়সমূহে রঞ্জনীয় সংকল্পসমূহ রাগের হেতু; কোপনীয় সংকল্পসমূহ দ্বেষের হেতু; উভয় সংকল্পই অর্থাৎ পূর্বোক্ত রঞ্জনীয় এবং কোপনীয়—এই দ্বিবিধ সংকল্পই মিথ্যাজ্ঞানস্বরূপ বলিয়া মোহ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে, সেই জন্তু এই রাগ ও দ্বেষ “মোহযোনি” অর্থাৎ মোহরূপকারণজন্তু। কিন্তু তত্ত্বজ্ঞান-প্রযুক্ত মোহের নিবৃত্তি হইলে, রাগ ও দ্বেষের উৎপত্তি হয় না, একপ্রত্য-নীকভাবের” অর্থাৎ এক তত্ত্বজ্ঞাননাশ্ত্রের উপপত্তি হয়। এইরূপ করিয়া অর্থাৎ

পূর্বোক্তপ্রকারে তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত দুঃখ, জন্ম, প্রবৃত্তি, দোষ ও মিথ্যাজ্ঞানের উত্তর উত্তরের অপায় হইলে, তদনন্তরের অপায়-প্রযুক্ত অপবর্গ হয়”, ইহা ব্যাখ্যাত হইয়াছে ।

টিপ্পনী । রাগ, ঘেব ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ হইলেই মোহকে রাগ ও ঘেবের কারণ বলা যাইতে পারে, তাই মহর্ষি ঐ দোষত্রয়ের বিভিন্নপদার্থ প্রকাশ করিয়া শেষে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, সেই রাগ, ঘেব ও মোহের মধ্যে মোহই সর্বাপেক্ষা পাপ, অর্থাৎ অনর্থের মূল । কারণ, মোহশূন্য জীবের রাগ ও ঘেব উৎপন্ন হয় না । তাৎপর্য্য এই যে, মূঢ় জীবেরই যখন রাগ ও ঘেব জন্মে, তখন মোহই রাগ ও ঘেবের মূল-কারণ, ইহা বুঝা যায় । মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ২৬শ সূত্রে এবং এই চতুর্থ অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষসূত্রে সংকল্পকে রাগাদির কারণ বলিয়াছেন । এই সূত্রে মোহকে রাগ ও ঘেবের কারণ বলিয়াছেন । এজন্ত ভাষ্যকার এখানে বলিয়াছেন যে, বিষয়-সমূহে রঞ্জনীয়^১ সংকল্প রাগের কারণ এবং কোপনীয় সংকল্প ঘেবের কারণ ; ঐ দ্বিবিধ সংকল্পই মিথ্যাজ্ঞানস্বরূপ বলিয়া, মোহ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে । অর্থাৎ যে সংকল্প রাগ ও ঘেবের কারণ, উহাও মোহবিশেষ, সুতরাং সংকল্পজন্য রাগ ও ঘেব “মোহযোনি” অর্থাৎ মোহজন্য, ইহা বলা যাইতে পারে । কিন্তু “স্ত্রাবার্ভিকে” উদ্যোতকর পূর্বামুভূত বিষয়ের প্রার্থনাকেই “সংকল্প” বলিয়াছেন । তাৎপর্য্যটীকাকারও সেখানে ঐরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন । তদনুসারে তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ২৬শ সূত্রে “সংকল্প”শব্দের ঐরূপ অর্থই ব্যাখ্যাত হইয়াছে । কিন্তু ভাষ্যকার এখানে স্পষ্ট করিয়া রাগ ও ঘেবের কারণ “সংকল্প”কে মোহই বলায়, উহার মতে ঐ “সংকল্প” যে ইচ্ছাপদার্থ নহে, জ্ঞানপদার্থ, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায় । তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে মোহপ্রযুক্ত বিষয়ের স্মৃতিসাধনত্বের অনুস্মরণ এবং দুঃখসাধনত্বের অনুস্মরণকে “সংকল্প” বলিয়াছেন । স্মৃতিসাধনত্বের অনুস্মরণ রঞ্জনীয় সংকল্প, উহা রাগের কারণ । দুঃখসাধনত্বের অনুস্মরণ কোপনীয় সংকল্প, উহা ঘেবের কারণ । ঐ দ্বিবিধ অনুস্মরণরূপ দ্বিবিধ সংকল্পই মিথ্যাজ্ঞানবিশেষ, সুতরাং উহাও মোহমূলক মোহ, ইহা তাৎপর্য্যটীকাকারের তাৎপর্য্য মনে হয় । এই আঙ্কিকের শেষসূত্রের ব্যাখ্যায় এবিষয়ে তাৎপর্য্যটীকাকার বাহা বলিয়াছেন, তাহা এবং এবিষয়ে অস্ত্রাজ্ঞ কথ্য সেই সূত্রের ভাষ্য-টিপ্পনীতে দ্রষ্টব্য ।

তত্ত্বজ্ঞানজন্য মিথ্যাজ্ঞানরূপ মোহমাত্রের নিবৃত্তি হইলেও, তখন ঐ কারণের অভাবে উহার কার্য্য রাগ ও ঘেবের উৎপত্তি হয় না ; কখনও সাধারণ রাগ ও ঘেবের উৎপত্তি হইলেও, যে রাগ ও ঘেব ধর্ম্মাধর্ম্মের প্রযোজক, তাদৃশ রাগ, ঘেব তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তির কখনই উৎপন্ন হইতে পারে না, সুতরাং একতত্ত্বজ্ঞানই মোহকে বিনষ্ট করিয়া রাগ ও ঘেবের নিবর্তক হওয়ায়, রাগ, ঘেব ও মোহের “একপ্রত্যনৌক্যতাব” উপপন্ন হয় । একতত্ত্বজ্ঞানই সাক্ষাৎ ও পরম্পরায় মোহ

১। “রঞ্জয়তি” এবং “কোপয়তি” এই অর্থে এখানে “রঞ্জনীয়” এবং “কোপনীয়” এই প্রয়োগ সিদ্ধ হইয়াছে । “রঞ্জনীয়াঃ কোপনীয়া ইতি কর্তরি কৃত্যো ভব্যগোয়াদি পাঠাৎ ।”—তাৎপর্য্যটীকা

এবং রাগ ও ধ্বের “প্রত্যানীক” অর্থাৎ বিরোধী বা নিবর্তক, এজন্ত ঐ রাগ, ধ্ব ও মোহ নামক দোষত্রয়ের “একপ্রত্যানীকভাব” অর্থাৎ একপ্রত্যানীকত্ব বা একনাশকনাশ্রয় আছে। ভাষ্যকার এই কথার দ্বারা শেষে রাগ, ধ্ব ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ হইলেও পূর্বোক্তরূপে উহাদিগের একপ্রত্যানীকতার উপপাদন করিয়া শেষে ত্রায়দর্শনের প্রথম অধ্যায়ের “দ্বঃখজন্য—” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রের উদ্ধারপূর্বক তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হইলে যেরূপে অপবর্ণ হয়, তাহা ঐ সূত্রের ভাষ্যেই ব্যাখ্যাত হইয়াছে,—ইহা বলিয়াছেন। বার্তিককার ভাষ্যকারের তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, যেহেতু তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত মোহের নিবৃত্তি হইলে, রাগ ও ধ্ব উৎপন্ন হয় না, এই জন্তই রাগ, ধ্ব ও মোহ এই দোষত্রয় একপ্রত্যানীক, কিন্তু ঐ রাগ, ধ্ব ও মোহের অভিন্নতাবশতঃই উহার একপ্রত্যানীক নহে। অর্থাৎ রাগ, ধ্ব ও মোহ বিভিন্ন পদার্থ হইলেও পূর্বোক্তরূপে উহাদিগের একপ্রত্যানীকতা উপপন্ন হয়, সুতরাং একপ্রত্যানীকত্ব আছে বলিয়াই যে, ঐ রাগ, ধ্ব ও মোহ অভিন্ন পদার্থ, ইহা বলা যাইতে পারে না। সুতরাং পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ অযুক্ত। বৃত্তিকার বিখ্যাত ইহার বিপরীতভাবে এই সূত্রের মূল তাৎপর্য ব্যক্ত করিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞান কেবল মোহেরই নিবর্তক, রাগ ও ধ্বের নিবর্তক নহে। সুতরাং রাগ, ধ্ব ও মোহ, এই দোষত্রয়কে একপ্রত্যানীক বলা যাইতে পারে না। ঐ দোষত্রয়ে একতত্ত্বজ্ঞাননাশ্রয় না থাকায়, উহাতে “একপ্রত্যানীকভাব”ই নাই। সুতরাং ঐ হেতুর দ্বারা পূর্বপক্ষবাদী তাঁহার সাধ্য সাধন করিতে পারেন না। কারণ, প্রকৃত স্থলে ঐ হেতু যেমন ব্যাভিচারী বলিয়া হেতু হয় না, তদ্রূপ উহা ঐ দোষত্রয়ে অসিদ্ধ বলিয়াও হেতু হয় না। মহর্ষির এই সূত্রের দ্বারা কিন্তু তাঁহার উক্তরূপ তাৎপর্য সহজে বুঝা যায় না। পূর্বপক্ষবাদীর হেতুকে অসিদ্ধ বলাই মহর্ষির অভিমত হইলে, পূর্বসূত্রে প্রথমে তাহাই স্পষ্ট করিয়া বলিতেন, ইহাই মনে হয়। সুধীগণ বৃত্তিকারের ব্যাখ্যায় সমালোচনা করিবেন।

সূত্রে “পাপ” শব্দের উত্তর “ঈয়ন্তু” প্রত্যয়সিদ্ধ “পাপীয়স্” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। পদার্থত্রয়ের মধ্যে একের অতিশয় বিবক্ষা—স্থলেই “তরপ্” ও “ঈয়ন্তু” প্রত্যয়ের বিধান আছে ১। কিন্তু বহু পদার্থের মধ্যে একের অতিশয় বিবক্ষাস্থলে “তমপ্” ও “ইষ্ঠন্” প্রত্যয়েরই বিধান থাকায়, এখানে “পাপতমঃ” অথবা “পাপিষ্ঠঃ” এইরূপ প্রয়োগই মহর্ষির কর্তব্য। কারণ, মহর্ষি এখানে “তেষাং” এই বহুবচনান্ত পদের প্রয়োগ করিয়া দোষত্রয়ের মধ্যে মোহের অতিশয়ই প্রকাশ করিয়াছেন। ভাষ্যকার এইজন্ত প্রথমে এখানে “ঈয়ন্তু” প্রত্যয়ের অর্থকে মহর্ষির অবিবক্ষিত মনে করিয়া “মোহঃ পাপঃ” এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরে “ঈয়ন্তু” প্রত্যয়ের সার্থক্য সম্পাদনের জন্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “পাপতরো বা,” এবং ঐ ব্যাখ্যা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, উভয়কে অভিপ্রায় করিয়া ঐরূপ প্রয়োগ হইয়াছে। তাৎপর্য এই যে, রাগ ও মোহের মধ্যে এবং ধ্ব ও মোহের মধ্যে ‘মোহ পাপীয়ান’—এই

১। দ্বিবচনবিভজ্যোপপদে তরবীযন্তো। ৫। ৩। ৫৭।

অতিশয়ে তমবিষ্ঠনো। ৫। ৩। ৫৫।—পাণিনি-সূত্র।

তাৎপর্য্যেই মহষি এখানে “তেষাং মোহঃ পাপীয়াৎ”—এই বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন। সুতরাং “ঈয়স্মন্” প্রত্যয়ের অনুপপত্তি নাই। বাস্তবিককার ও বৃত্তিকার ঐক্য ব্যাখ্যা স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু “স্থায়সূত্রবিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য প্রাচীন ব্যাখ্যা গ্রহণ না করিয়া, এখানে বলিয়াছেন যে, সূত্রে “তেষাং” এই স্থলে ষষ্ঠী বিভক্তির দ্বারাই নির্ধারণ বোধিত হইয়াছে। “ঈয়স্মন্” প্রত্যয়ের দ্বারা অতিশয় মাত্র বোধিত হইয়াছে। গোস্বামী ভট্টাচার্য্য ব্যাকরণশাস্ত্রানুসারে এখানে “ঈয়স্মন্” প্রত্যয়ের বিরূপে উপপাদন করিয়াছিলেন, তাহা চিন্তনীয়। সূত্রে “নামূঢ়স্তেরোৎপত্তেঃ” এই স্থলে “নঞ” শব্দের অর্থের সহিত “উৎপত্তি” শব্দার্থের অর্থই মহর্ষির বিবক্ষিত। মহর্ষিসূত্রে অন্ততঃ ঐক্য প্রয়োগ আছে। পরবর্তী ১৪শ সূত্র ও সেখানে নিম্নটিপ্পনী দ্রষ্টব্য ॥ ৬ ॥

ভাষ্য। প্রাপ্তসুতি—

সূত্র। নিমিত্তনৈমিত্তিকভাবাদর্থান্তরভাবো দোষেভ্যঃ ॥

॥৭।৩৫০॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) তাহা হইলে, অর্থাৎ মোহ, রাগ ও ঘেঘের নিমিত্ত হইলে, “নিমিত্তনৈমিত্তিকভাব”বশতঃ দোষ হইতে (মোহের) অর্থান্তরভাব অর্থাৎ-ভেদ প্রাপ্ত হয়।

ভাষ্য। অত্য়াদি নিমিত্তমত্য়চ্চ নৈমিত্তিকমিতি দোষনিমিত্তত্বাদদোষো মোহ ইতি।

অনুবাদ। যেহেতু নিমিত্ত অত্য়, এবং নৈমিত্তিক অত্য়, সুতরাং দোষের নিমিত্ততা-বশতঃ মোহ দোষ হইতে ভিন্ন।

টিপ্পনী। পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা আবার পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, মোহ, রাগ ও ঘেঘের নিমিত্ত হইলে, রাগ ও ঘেঘ ঐ মোহরূপ নিমিত্তজ্ঞান বলিয়া নৈমিত্তিক, এবং মোহ, নিমিত্ত, সুতরাং মোহ এবং রাগ ও ঘেঘের “নিমিত্তনৈমিত্তিকভাব” স্বীকৃত হইতেছে। তাহা হইলে মোহ “দোষ” হইতে পারে না। কারণ, নিমিত্ত ও নৈমিত্তিক ভিন্নপদার্থই হইয়া থাকে। বাহ্য নিমিত্ত, তাহা নৈমিত্তিক হইতে পারে না। সুতরাং মোহকে দোষের নিমিত্ত বলিলে, উহাকে “দোষ” বলা যায় না। উহাকে দোষ হইতে অর্থান্তর অর্থাৎ ভিন্ন পদার্থই বলিতে হয় ॥ ৭ ॥

সূত্র। ন দোষলক্ষণাবরোধান্মোহস্ত ॥৮॥৩৫১॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ মোহ দোষ নহে, ইহা বলা যায় না কারণ, মোহের দোষলক্ষণের দ্বারা “অবরোধ” (সংগ্রহ) হয়।

ভাষ্য। “প্রবর্তনালক্ষণা দোষা” ইত্যনেন দোষলক্ষণেনাবরূধ্যতে দোষেষু মোহ ইতি।

অনুবাদ । “দোষসমূহ প্রবর্তনালক্ষণ” (অর্থাৎ প্রবৃত্তিজনক দোষের লক্ষণ) এই দোষলক্ষণের দ্বারা দোষসমূহের মধ্যে মোহ সংগৃহীত হয় ।

টিপ্পনী । মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলিয়াছেন যে, দোষের দ্বারা লক্ষণ (প্রবৃত্তিজনক), তাহা মোহেও আছে, মোহও সেই দোষলক্ষণের দ্বারা দোষ-মধ্যে সংগৃহীত হইয়াছে । সুতরাং মোহ দোষ নহে, ইহা বলা যায় না । মোহ দোষান্তরের নিমিত্ত হইলেও নিজেও দোষলক্ষণাক্রান্ত । সুতরাং মোহ ও দোষবিশেষ বলিয়া দোষের মধ্যে পরিগণিত হইয়াছে ॥ ৮ ॥

**সূত্র । নিমিত্তনৈমিত্তিকোপপত্তেশ্চ তুল্য-
জাতীয়ানামপ্রতিষেধঃ ॥৯ ॥ ৩৫১॥**

অনুবাদ । (উত্তর) পরন্তু তুল্যজাতীয় পদার্থের মধ্যে নিমিত্ত ও নৈমিত্তিকের উপপত্তি (সত্তা)-বশতঃ (পূর্বোক্ত) প্রতিষেধ হয় না ।

ভাষ্য । দ্রব্যানাং গুণানাং বাহনেকবিধবিকল্পো নিমিত্ত-নৈমিত্তিক-ভাবে তুল্যজাতীয়ানাং দৃষ্ট ইতি ।

অনুবাদ । তুল্যজাতীয় দ্রব্যসমূহ ও গুণসমূহের নিমিত্ত-নৈমিত্তিকভাবপ্রযুক্ত অনেকবিধ বিকল্প (নানাপ্রকার ভেদ) দৃষ্ট হয় ।

টিপ্পনী । মোহ দোষ নহে, এই পূর্বপক্ষসাধনে পূর্বপক্ষবাদীর অভিষতহেতু দোষ-নিমিত্তত্ব । মহর্ষি পূর্বসূত্রের দ্বারা ঐ হেতুর অপ্রযোজকত্ব স্থচনা করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা ঐ হেতুর ব্যতিচারিত্ব স্থচনা করিয়াছেন । মহর্ষির কথা এই যে, একই পদার্থ নিমিত্ত ও নৈমিত্তিক হইতে পারে না বটে, কিন্তু একজাতীয় পদার্থের মধ্যে কেহ নিমিত্ত ও কেহ নৈমিত্তিক হইতে পারে । একজাতীয় দ্রব্য তাহার সজাতীয় দ্রব্যান্তরের নিমিত্ত হইতেছে । একজাতীয় গুণ তাহার সজাতীয় গুণান্তরের নিমিত্ত হইতেছে । এইরূপ দোষরূপে সজাতীয় মোহ, রাগ ও ঘেবরূপ দোষান্তরের নিমিত্ত হইতে পারে । সুতরাং দোষের নিমিত্ত বলিয়া মোহ দোষ নহে, এই পূর্বপক্ষ সাধন করা যায় না । রাগ ও ঘেব, মোহের সজাতীয় দোষ হইলেও, মোহ হইতে ভিন্নপদার্থ, সুতরাং মোহ, রাগ ও ঘেবের নিমিত্ত হইবার কোন বাধাও নাই ॥ ৯ ॥

দোষত্রৈয়াস্ত প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ২ ॥

ভাষ্য । দোষানন্তরং প্রেত্যভাবঃ,—তস্ত্রাসিদ্ধিরাত্মনো নিত্যত্বাৎ,
ন খলু নিত্যং কিঞ্চিজ্জায়তে ত্রিয়তে বেতি জন্মমরণয়োর্নিত্যত্বাদাত্মনোহ-
নুপপত্তিঃ, উভয়ঞ্চ প্রেত্যভাব ইতি । তত্রায়ং সিদ্ধার্থানুবাদঃ ।

অনুবাদ । দোষের অনন্তর প্রেত্যভাব (পরীক্ষণীয়) । [পূর্বপক্ষ] আত্মার নিত্যত্ববশতঃ সেই প্রেত্যভাবের সিদ্ধি হয় না, কারণ, নিত্য কোন বস্তু জন্মে না, অথবা মৃত হয় না, অতএব আত্মার নিত্যত্ববশতঃ জন্ম ও মরণের উপপত্তি হয় না, কিন্তু উভয় অর্থাৎ আত্মার জন্ম ও মরণ “প্রেত্যভাব” । তদ্বিষয়ে ইহা অর্থাৎ মহর্ষির পরবর্তী সিদ্ধান্তসূত্র সিদ্ধ অর্থের অনুবাদ ।

সূত্র । আত্মানিত্যত্বে প্রেত্যভাব-সিদ্ধিঃ ॥১০॥ ৩৫২॥

অনুবাদ । (উত্তর) আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্ত প্রেত্যভাবের সিদ্ধি হয় ।

ভাষ্য । নিত্যোহয়মাত্মা প্রৈতি পূর্বশরীরং জহাতি ত্রিয়ত ইতি । প্রেত্য চ পূর্বশরীরং হিত্বা ভবতি জায়তে শরীরান্তরমুপাদত্ত ইতি । তচ্চৈতদুভয়ং “পুনরুৎপত্তিঃ প্রেত্যভাব” ইত্যত্রোক্তং, পূর্ব-শরীরং হিত্বা শরীরান্তরোপাদানং প্রেত্যভাব ইতি । তচ্চৈতদ্বিত্যত্বে সম্ভবতীতি । যস্য তু সত্ত্বোৎপাদঃ সত্ত্ব নিরোধঃ প্রেত্যভাবস্তস্মৈ কৃতহান-মকৃতভাগ্যগমশ্চ দোষঃ । উচ্ছেদহেতুবাদে ঋষ্যপদেশাশ্চানর্থকা ইতি ।

অনুবাদ । নিত্য এই আত্মা প্রেত হয়, (অর্থাৎ) পূর্বশরীর ত্যাগ করে—মৃত হয় । এবং মৃত হইয়া (অর্থাৎ) পূর্বশরীর ত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হয়, (অর্থাৎ) জন্মে, শরীরান্তর গ্রহণ করে । সেই এই উভয় অর্থাৎ আত্মার পূর্বশরীর ত্যাগরূপ মরণ এবং শরীরান্তরগ্রহণরূপ পুনর্জন্মই “পুনরুৎপত্তিঃ প্রেত্যভাবঃ”—এই সূত্রে উক্ত হইয়াছে । (কলিতার্থ)—পূর্বশরীর ত্যাগ করিয়া শরীরান্তর-গ্রহণ “প্রেত্যভাব” । সেই ইহাই অর্থাৎ আত্মার পূর্বোক্তরূপ মরণ ও জন্মই (আত্মার) নিত্যত্বপ্রযুক্ত সম্ভব হয় । কিন্তু বাঁহার (মতে) আত্মার উৎপত্তি ও আত্মার বিনাশ “প্রেত্যভাব”, তাঁহার (মতে) কৃতহানি ও অকৃতভাগ্যগম দোষ হয় । “উচ্ছেদবাদ” ও “হেতুবাদে” অর্থাৎ মৃত্যুকালে আত্মারই উচ্ছেদ বা বিনাশ হয় এবং শরীরের সহিত আত্মারও উৎপত্তি হয়, এই মতে ঋষিদিগের উপদেশও ব্যর্থ হয় ।

টিপ্পনী । মহর্ষি “দোষ-পরীক্ষার অনন্তর ক্রমানুসারে “প্রেত্যভাবের” পরীক্ষা করিতে এই শ্রবের দ্বারা বলিয়াছেন যে, আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্ত “প্রেত্যভাবের” সিদ্ধি হয় । ভাষ্যকার মহর্ষির এই সিদ্ধান্তশ্রবের অবতারণা করিতে প্রথমে পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, আত্মা নিত্য, সুতরাং তাহার প্রেত্যভাব সিদ্ধ হইতে পারে না । অর্থাৎ প্রথম অধ্যায়ে “পুনরুৎপত্তিঃ প্রেত্যভাবঃ” (১ । ১২)—এই শ্রবের দ্বারা মরণের পরে পুনর্জন্মকেই প্রেত্যভাব বলা হইয়াছে ।

তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব সংস্থাপিত হইয়াছে। মরণের পরে জন্ম, জন্মের পরে মরণ, এইভাবে জন্ম ও মরণই প্রেত্যভাব। কিন্তু নিত্য-পদার্থের জন্ম ও মরণ না থাকায়, আত্মার জন্ম ও মরণরূপ প্রেত্যভাব কোন মতেই সম্ভব নহে। আত্মা অনিত্য হইলে, তাহার প্রেত্যভাব সম্ভব হইতে পারে। তাৎপর্য্যটীকাকার পূর্বপক্ষব্যাখ্যায় বলিয়াছেন যে,—বৈশাখিক (বৌদ্ধ)-সম্প্রদায়ের মতে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, স্মৃত্তরাং তাঁহাদিগের মতেই আত্মার জন্ম ও মরণরূপ প্রেত্যভাব সম্ভব হয়। যদি বল, যাহা মৃত বা বিনষ্ট, তাহার আর উৎপত্তি হইতে পারে না, বৌদ্ধমতেও বিনষ্টের পুনরুৎপত্তি হয় না। এতদ্বস্ত্রে তাৎপর্য্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, উৎপত্তির অনন্তর বিনাশই “প্রেত্যভাব” শব্দের দ্বারা বিবক্ষিত। যেমন নিদ্রার অনন্তর সুখব্যাধান করিলেও, “সুখঃ ব্যাদায় স্থপিতি” অর্থাৎ “সুখব্যাধান করিয়া নিদ্রা যাইতেছে” এইরূপ প্রয়োগ হয়, তদ্রূপ “ভূত্বা প্রায়ণঃ” অর্থাৎ উৎপত্তির অনন্তর মরণ এই অর্থেই “প্রেত্যভাব” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। নিত্য পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের অভাবে “প্রেত্যভাব” অসম্ভব হওয়ার, যখন অনিত্য পদার্থেরই “প্রেত্যভাব” স্বীকার করিতে হইবে, তখন “প্রেত্যভাব” শব্দের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ অর্থই অবশ্যস্বীকার্য্য। মূলকথা, নিত্য আত্মার প্রেত্যভাব অসম্ভব হওয়ার, উহা অসিদ্ধ, ইহাই পূর্বপক্ষ। মহর্ষি এই পূর্বপক্ষের উত্তরে এই স্বত্বের দ্বারা বলিয়াছেন যে, আত্মার নিত্যত্বপ্রযুক্তই “প্রেত্যভাবের” সিদ্ধি হয়। মহর্ষির গূঢ় তাৎপর্য্য এই যে, অনাদি কাল হইতে একই আত্মার পুনঃ পুনঃ এক শরীর পরিত্যাগপূর্বক অপর শরীর পরিগ্রহই “প্রেত্যভাব”। শরীরের সহিত আত্মার বিনাশ হইলে, সেই আত্মারই পুনরীকার শরীরান্তর পরিগ্রহ সম্ভব না হওয়ার, “প্রেত্যভাব” হইতে পারে না। আত্মা অনাদি ও অবিনাশী হইলে, সেই আত্মারই পুনরীকার অভিনব শরীরাদির সহিত সম্বন্ধ হওয়ার, “প্রেত্যভাব” হইতে পারে। তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব সংস্থাপিত হইয়াছে। তদ্বারা আত্মার প্রেত্যভাব ও সিদ্ধ হইয়াছে। কারণ, আত্মার পূর্ব পূর্ব জন্ম সিদ্ধ হইলে, অনাদিস্ত ও পূর্বশরীর পরিত্যাগের পরে অপর শরীরগ্রহণরূপ “প্রেত্যভাব”ই সিদ্ধ হয়। স্মৃত্তরাং তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব সংস্থাপনের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ প্রেত্যভাবও সিদ্ধ হইয়াছে। মহর্ষি এই স্বত্বের দ্বারা ঐ পূর্বসিদ্ধ পদার্থেরই অনুবাদ করিয়াছেন। তাই ভাষ্যকার এই স্বত্বের অবতারণা করিতে এই স্বত্বকে “সিদ্ধার্থানুবাদ” বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। ভাষ্যকার মহর্ষির অভিमत প্রেত্যভাবে”র ব্যাখ্যা করিতে “ঐপ্রতি” এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “পূর্বশরীরঃ জহাতি, উহারই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “স্মিয়তে”। অর্থাৎ প্র-পূর্বক “ইণ্” ধাতুর অর্থ মরণ। মরণ বলিতে এখানে পূর্বশরীর পরিত্যাগ। প্র-পূর্বক “ইণ্” ধাতুর উত্তর ক্কাচ্” প্রত্যয় হইলে “প্রেত্য” শব্দ সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার এখানে ঐ “প্রেত্য” শব্দের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “পূর্ব-শরীরঃ হিত্বা”, পরে “ভবতি” এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “জায়তে”; উহারই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “শরীরান্তরমুপাধত্তে”। অর্থাৎ “প্রেত্যভাব” শব্দের অন্তর্গত “ভাব” শব্দটি “ভূ” ধাতু হইতে নিস্পন্ন। “ভূ” ধাতুর অর্থ এখানে শরীরান্তরগ্রহণরূপ জন্ম। তাহা হইলে

“প্রত্যভাব” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়, পূর্বশরীর পরিত্যাগ করিয়া শরীরান্তর গ্রহণ। আত্মার স্বরূপতঃ বিনাশ ও উৎপত্তি না থাকিলেও, পূর্বশরীর পরিত্যাগরূপ মরণ ও অপর শরীর গ্রহণরূপ জন্ম হইতে পারে। আত্মার নিত্যত্বপক্ষে পূর্বোক্তরূপ মরণ ও জন্ম সম্ভব হয়। সুতরাং “পুনরুৎপত্তিঃ প্রত্যভাবঃ”। ১।১।১৯।—এই সূত্রে পূর্বোক্তরূপ মরণ ও জন্মকেই মহর্ষি “প্রত্যভাব” বলিয়াছেন, বুঝিতে হইবে। বৌদ্ধ দার্শনিকগণ নিত্য আত্মা স্বীকার করেন নাই, তাঁহাদের মতে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ আছে। তাঁহারা “প্রত্যভাব” শব্দের অন্তর্গত ধাতুঘরের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়া, আত্মার বিনাশ ও উৎপত্তিকেই “প্রত্যভাব” বলিয়াছেন। ভাষ্যকার মহর্ষির অভিमत “প্রত্যভাবে”র ব্যাখ্যা করিয়া শেষে পূর্বোক্ত বৌদ্ধ মতের অনুরূপপত্তি প্রদর্শন করিয়াছেন যে, আত্মার স্বরূপতঃ বিনাশ ও উৎপত্তি স্বীকার করিয়া, উহাকেই “প্রত্যভাব” বলিলে, যে আত্মা, পূর্বে কৰ্ম করিয়াছে, সেই আত্মা ফলভোগকাল পর্যন্ত না থাকায়, তাহার “কৃতহানি” দোষ হয়। এবং যে আত্মা সেই পূর্বকর্মের কর্তা মনে, তাহারই সেই কর্মের ফলভোগ স্বীকার করিতে হইলে, “অকৃতভাগ্যগম” দোষ হয়। অকৃত কর্মের ফলভোগ অসম্ভব হইলে, সর্বত্রই আত্মার “কৃতহানি” দোষ অনিবার্য। এবং পরকৃত কর্মেরই ফলভোগ হইলে, “অকৃতভাগ্যগম” দোষ অনিবার্য। (তৃতীয় অধ্যায়, প্রথম আঙ্কিকের চতুর্থ সূত্রভাষ্য ও তৃতীয় খণ্ড, ২৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

ভাষ্যকার শেষে আরও বলিয়াছেন যে, “উচ্ছেদবাদ” ও “হেতুবাদে” ঋষিদিগের উপদেশও ব্যর্থ হয়। ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত নাস্তিক-সম্প্রদায়ের এই “উচ্ছেদবাদ” ও “হেতুবাদ” অতি প্রাচীন মত। বৌদ্ধ পালিগ্রন্থ “ব্রহ্মজালসূত্রে”ও এই বাদের উল্লেখ দেখা যায়^১; “বোগদর্শনে”র বাসভাষ্যেও পৃথগভাবে “উচ্ছেদবাদ” ও হেতুবাদে”র উল্লেখ দেখা যায়^২। মৃত্যুর পরে আত্মা থাকে না, আত্মার বিনাশ হয়, আত্মার উচ্ছেদ অর্থাৎ বিনাশই মৃত্যু, এই মত “উচ্ছেদবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। এবং সকল পদার্থেরই হেতু আছে, নিহেতুক অর্থাৎ কারণশূন্য কিছুই নাই। সুতরাং আত্মারও অবশ্য হেতু আছে, শরীরের সহিত আত্মারও উৎপত্তি হয়, এই মত “হেতুবাদ”-নামে কথিত হইয়াছে। ভাষ্যকারের তাৎপর্য এই যে, আত্মার উচ্ছেদ হইলে, অর্থাৎ মৃত্যুর পরে আত্মা না থাকিলে, আত্মার কর্মজন্ত পারলৌকিক ফলভোগ অসম্ভব, এবং আত্মার হেতু থাকিলে, অর্থাৎ শরীরের সহিত আত্মার উৎপত্তি হইলে, ঐ আত্মা পূর্বে না থাকায়, তাহার পূর্বকৃত কর্মফলভোগও অসম্ভব। সুতরাং ঋষিগণ কর্মবিশেষের অমুষ্ঠান ও কর্মবিশেষের বর্জন করিতে যে সমস্ত উপদেশ করিয়াছেন, তাহাও নিষ্ফল হয়। সুতরাং আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ কোনরূপেই প্রমাণসিদ্ধ হইতে পারে

১। “সত্তিভিক্ষবে একে সমণ ব্রাহ্মণা উচ্ছেদবাদা সন্তস উচ্ছেদং বিনাসং বিত্তবং পঞঞা পেত্তি সন্ত হি বংগুহি” ইত্যাদি—ব্রহ্মজালসূত্র, দীঘনিকায়। ১।৩।২—১০।

২। “তত্র হাতুঃ স্বরূপসুপাদেয়ং হেয়ং বা ন ভবিতুমর্হতীতি, হানে ততোচ্ছেদবাদপ্রসঙ্গঃ, উপাদানে চ হেতুবাদঃ।”—বোগদর্শন, সমাধিপাদ, ১৪শ সূত্রভাষ্য।

না। স্বয়ং বুদ্ধদেবও যে, নানাকর্ষের উপদেশ করিয়াছেন এবং তাঁহার পূর্ব পূর্ব জন্মের অনেক কর্ষের বার্তা বলিয়াছেন, তাহাই বা কিরূপে উপপন্ন হইবে? তাঁহার মতে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ হইলে, তাঁহার ঐ সমস্ত উপদেশ কিরূপে সার্থক হইবে? ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যক। আত্মার নিত্যত্ব ও “প্রৈত্যভাব”-বিষয়ে নানা যুক্তি তৃতীয় অধ্যায়েই বর্ণিত হইয়াছে। তৃতীয় খণ্ড, ৫৮ পৃষ্ঠা হইতে ৮৫ পৃষ্ঠা পর্যন্ত দ্রষ্টব্য ॥ ১০ ॥

ভাষ্য। কথমুৎপত্তিরিতি চেৎ,—

অনুবাদ। (প্রশ্ন) কিরূপে উৎপত্তি হয়, ইহা যদি বল ?—

সূত্র। ব্যক্তাদ্যক্তানাং প্রত্যক্ষপ্রামাণ্যং ॥১১॥৩৫৩॥

অনুবাদ। (উত্তর) প্রত্যক্ষের প্রামাণ্যবশতঃ ব্যক্ত হইতে ব্যক্তসমূহের (উৎপত্তি হয়) অর্থাৎ ব্যক্তই ব্যক্তের উপাদানকারণ, ইহা প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয়।

ভাষ্য। কেন প্রকারেণ কিং ধর্মকাৎ কারণদ্ব্যক্তং শরীরাদ্যুৎপত্তত ? ইতি,—ব্যক্তাদ্ভূতসমাখ্যাতাৎ পৃথিব্যাদিতঃ পরমসূক্ষ্মামিত্যদ্ব্যক্তং শরীরেন্দ্রিয়বিষয়োপকরণাধারণং প্রজ্ঞাতং দ্রব্যমুৎপত্ততে। ব্যক্তঞ্চ খন্নিন্দ্রিয়গ্রাহ্যং, তৎসামান্যং কারণমপি ব্যক্তং। কিং সামান্যং ? রূপাদিগুণযোগঃ। রূপাদিগুণযুক্তেভ্যঃ পৃথিব্যাদিভ্যো নিত্যেভ্যো রূপাদিগুণযুক্তং শরীরাদ্যুৎপত্ততে। প্রত্যক্ষপ্রামাণ্যং—দৃষ্টো হি রূপাদিগুণযুক্তেভ্যো মূৎপ্রভৃতিভ্যস্তথাভূতস্য দ্রব্যশ্চোৎপাদঃ, তেন চাদৃষ্ট-অনুমানমিতি। রূপাদীনামম্বয়দর্শনাৎ প্রকৃতিবিকারয়োঃ পৃথিব্যাদীনাম্ নিত্যানামতীন্দ্রিয়াণাম্ কারণভাবোহনুমীষত ইতি।

অনুবাদ। (প্রশ্ন) কি প্রকারে কি ধর্মবিশিষ্ট কারণ হইতে ব্যক্ত শরীরাদি উৎপন্ন হয় ?—(উত্তর) ভূত নামক অতি সূক্ষ্ম নিত্য পৃথিবী প্রভৃতি ব্যক্ত অর্থাৎ ব্যক্তসদৃশ পরমাণু হইতে শরীর, ইন্দ্রিয়, বিষয়, উপকরণ ও আধাররূপ প্রজ্ঞাত (প্রমাণসিদ্ধ) অব্যক্ত দ্রব্য উৎপন্ন হয়। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যই কিন্তু ব্যক্ত, সেই ব্যক্তের সাদৃশ্যপ্রযুক্ত (তাহার) কারণও অর্থাৎ মূলকারণ পরমাণুও ব্যক্ত। (প্রশ্ন) সাদৃশ্য কি ? (উত্তর) রূপাদিগুণবত্তা। রূপাদিগুণবিশিষ্ট নিত্য

১। এখানে সমাহার দ্বন্দ্বসমাস বুঝিতে হইবে। “শরীরেন্দ্রিয়বিষয়োপকরণাধারমিতি একবক্তাবেন নপুংসকত্বং।”—তাৎপর্যটীকা।

তদ্বৎ উহার মূলকারণ পরমাণুতেও রূপাদি গুণ আছে। কারণের বিশেষ গুণজন্যই কার্যদ্রব্যে তাহার সজাতীয় বিশেষ গুণ উৎপন্ন হয়। মূলকারণ পরমাণুতে রূপাদি গুণ না থাকিলে, তাহার কার্য “দ্ব্যণুক” রূপাদি জন্মিতে পারে না। সুতরাং “দ্ব্যণুক,” প্রভৃতি স্থূল দ্রব্যেও রূপাদি গুণবত্তা অসম্ভব হয়। সুতরাং পার্থিবাদি পরমাণুসমূহেও রূপাদি গুণবত্তা স্বীকৃত হওয়ায়, ঐ পরমাণুসমূহ ব্যক্ত না হইলেও, ব্যক্তসদৃশ, তাই মহর্ষি “ব্যক্তাৎ” এই পদে “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা ঘটাদি ব্যক্তদ্রব্যের সদৃশ অতীন্দ্রিয় পরমাণুকে গ্রহণ করিয়াছেন। অর্থাৎ মহর্ষি এখানে ব্যক্তসদৃশ বা ব্যক্তজাতীয় অর্থে “ব্যক্ত” শব্দের গৌণ প্রয়োগ করিয়াছেন এবং ঐরূপ গৌণ প্রয়োগ করিয়া রূপাদিগুণবিশিষ্ট দ্রব্যই যে, তাদৃশ দ্রব্যের উপাদানকারণ হয়, ইহা সূচনা করিয়াছেন। তাই ভাষ্যকার পরমাণুতে শরীরাদি ব্যক্তদ্রব্যের সাদৃশ্য (রূপাদিগুণবত্তা) বলিয়া মহর্ষির সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন যে, রূপাদিগুণবিশিষ্ট পৃথিব্যাদি নিত্যদ্রব্যসমূহ (পার্থিবাদি পরমাণুসমূহ) হইতে রূপাদিগুণবিশিষ্ট শরীরাদি উৎপন্ন হয়। তাহা হইলে এখানে “ব্যক্তাৎ” এই পদে “ব্যক্ত” শব্দের কলিতার্থ বুঝা যায়, রূপাদিগুণবিশিষ্ট নিত্যদ্রব্য, অর্থাৎ পার্থিবাদি পরমাণু। উহা ব্যক্ত (ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য) না হইলেও, তৎসদৃশ বলিয়া “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে। এখানে সূত্রার্থে ভ্রম-নিবারণের জন্য উদ্দ্যোতকর শেষে বলিয়াছেন যে, কেবল রূপাদিগুণবিশিষ্ট দ্রব্যবিশেষ হইতেই যে, তাদৃশ দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, ইহা সূত্রার্থ নহে। কারণ, রূপাদিশূন্য সংযোগও দ্রব্যের কারণ। কিন্তু ব্যক্ত শরীরাদি-দ্রব্যের উৎপত্তিতে যে সমস্ত কারণ (সামগ্রী) আবশ্যক, তন্মধ্যে রূপাদিগুণবিশিষ্ট পরমাণুই মূলকারণ, ইহাই সূত্রকারের তাৎপৰ্য্য। দ্বিতীয় আক্ষিকে দ্বিতীয় ও তৃতীয় প্রকরণে “পরমাণু-কারণবাদে”র আলোচনা দ্রষ্টব্য ॥ ১১ ॥

সূত্র। ন ঘটাদ্যটানি স্পত্তেঃ ॥১২॥ ৩৫৪॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ ব্যক্তদ্রব্য ব্যক্তদ্রব্যের কারণ নহে। কারণ, ঘট হইতে ঘটের উৎপত্তি হয় না।

ভাষ্য। ইদমপি প্রত্যক্ষং, ন খলু ব্যক্তাদ্যটাদ্যন্তেণ ঘট উৎপত্ত-মানো দৃশ্যত ইতি। ব্যক্তাদ্যন্তস্তানুৎপত্তির্দর্শনান্ন ব্যক্তং কারণমিতি।

অনুবাদ। ব্যক্ত ঘট হইতে ব্যক্ত ঘট উৎপত্তমান দৃষ্ট হয় না, ইহাও প্রত্যক্ষ। ব্যক্ত হইতে ব্যক্তের অনুৎপত্তির দর্শনবশতঃ ব্যক্ত কারণ নহে।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বসূত্রের দ্বারা তাহার অভিমত সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রের তাৎপৰ্য্যবিষয়ে ব্রাহ্ম ব্যক্তির পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, ঘট হইতে যখন ঘটের উৎপত্তি হয় না, তখন ব্যক্ত হইতে ব্যক্তের উৎপত্তি হয়, ইহা বলা যায় না। যদি ব্যক্ত দ্রব্য হইতে ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, তাহা হইলে ঘট হইতে ঘটের উৎপত্তি হউক? কিন্তু তাহা ত হয় না। যেমন মৃত্তিকা প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্য হইতে ঘটাদি ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি প্রত্যক্ষসিদ্ধ

বলিয়া প্রত্যক্ষের প্রামাণ্যবশতঃ ব্যক্ত ব্যক্তের কারণ—ইহা বলা হইয়াছে, তজ্জপ ঘটনামক ব্যক্ত দ্রব্য হইতে ঘটনামক ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয় না, ইহাও ত প্রত্যক্ষসিদ্ধ, সূত্রাং ব্যক্ত (ঘট) হইতে ব্যক্তের (ঘটের) অনুৎপত্তির প্রত্যক্ষ হওয়ায়, ঐ প্রত্যক্ষের প্রামাণ্যবশতঃ ব্যক্ত ব্যক্তের কারণ নহে, ইহা বলিতে পারি। ফলকথা, ঘট হইতে যখন ঘটের উৎপত্তি হয় না, তখন ব্যক্তের কারণ ব্যক্ত, এইরূপ কার্য্যকারণভাবে ব্যতিচারবশতঃ ব্যক্ত ব্যক্তের কারণ নহে, ইহাই পূর্বপক্ষ ॥১২॥

সূত্র । ব্যক্তাদ্ঘটনিষ্পত্তের প্রতিষেধঃ ॥১৩॥৩৫৫॥

অনুবাদ । (উত্তর) ব্যক্ত (মুক্তিকা) হইতে ঘটের উৎপত্তি হওয়ায়, প্রতিষেধ (পূর্বসূত্রোক্ত কারণত্বের প্রতিষেধ) নাই।

ভাষ্য । ন ক্রমঃ সর্বং সর্বস্য কারণমিতি, কিন্তু যদুৎপত্ততে ব্যক্তং দ্রব্যং তত্থাত্তদেবোৎপত্তত ইতি । ব্যক্তঞ্চ তন্মদ্রব্যং কপাল-সংজ্ঞকং, যতো ঘট উৎপদ্যতে । ন চৈতন্নিহুবানঃ কচিদভ্যনুজ্ঞাং লক্ষু-মহীতীতি । তদেতত্তত্ত্বং ।

অনুবাদ । সমস্ত পদার্থ সমস্ত পদার্থের কারণ, ইহা আমরা বলি না, কিন্তু যে ব্যক্তদ্রব্য উৎপন্ন হয়, তাহা তথাভূত অর্থাৎ ব্যক্ত দ্রব্য হইতেই উৎপন্ন হয়, ইহাই আমরা বলি। যাহা হইতে ঘট উৎপন্ন হয়, কপাল নামক সেই মুক্তিকারূপ দ্রব্য, ব্যক্তই। ইহার অপলাপকারী অর্থাৎ যিনি পূর্বোক্তরূপ প্রত্যক্ষসিদ্ধ কার্য্যকারণভাবেকেও স্বীকার করেন না, তিনি কোন বিষয়ে অভ্যনুজ্ঞা লাভ করিতে পারেন না। সেই ইহা অর্থাৎ পাণ্ডিবাঙ্গি পরমাণু হইতে শরীরাদি ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, এই পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই তত্ত্ব।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত ভ্রান্তিমূলক পূর্বপক্ষের নিরাস করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, ব্যক্ত দ্রব্যো ব্যক্তদ্রব্যের কারণত্বের প্রতিষেধ (অভাব) নাই, অর্থাৎ পূর্বোক্ত-রূপ কার্য্যকারণভাবে ব্যতিচার না থাকায়, ব্যক্তদ্রব্যো ব্যক্তদ্রব্যের কারণত্বই সিদ্ধ আছে। অবশ্য ব্যক্ত ঘট হইতে ব্যক্ত ঘটের উৎপত্তি হয় না, ইহা সত্য, কিন্তু আমরা ত সমস্ত ব্যক্তদ্রব্য হইতেই সমস্ত ব্যক্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, ইহা বলি নাই। যে ব্যক্ত দ্রব্য উৎপন্ন হয়, তাহা ব্যক্ত দ্রব্য হইতেই উৎপন্ন হয়, অর্থাৎ রূপাদিগুণবিশিষ্ট দ্রব্যই ঐরূপ দ্রব্যের উপাদান-কারণ, ইহাই আমরা বলিয়াছি। কপাল নামক মুক্তিকারূপ যে দ্রব্য হইতে ঘটের উৎপত্তি হয়, ঐ দ্রব্য ব্যক্তই; সূত্রাং ব্যক্তদ্রব্যই ব্যক্ত দ্রব্যের উপাদানকারণ, এইরূপ পূর্বোক্ত নিয়মে ব্যতিচার নাই। কপাল নামক মুক্তিকাবিশেষ হইতে ঘটের উৎপত্তি হয়, এবং তস্ত প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্য হইতে বস্তাদির উৎপত্তি হয়, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। যিনি এই প্রত্যক্ষসিদ্ধ কার্য্য

কারণভাবও স্বীকার করেন না, তিনি কোন বিষয়েই অনুজ্ঞা লাভ করিতে পারেন না। অর্থাৎ ঐরূপ প্রত্যক্ষের অপলাপ করিলে, তাঁহার কোন কথাই গ্রাহ্য হইতে পারে না। সার্বজনীন অনুভবের অপলাপ করিলে, তাঁহার বিচারে অধিকারই থাকে না। সুতরাং কপাল ও তন্তু প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্য যে, ঘট ও বস্ত্র প্রভৃতি ব্যক্ত দ্রব্যের উপাদানকারণ, ইহা সকলেরই অবশ্যস্বীকার্য। তাহা হইলে রূপাদিশুণ্ণবিশিষ্ট অতীন্দ্রিয় পার্থিবাদি পরমাণুই যে, তথাবিধ ব্যক্ত দ্রব্যের মূলকারণ অর্থাৎ পরমাণু-হইতেই দ্ব্যণুকাদিক্রমে সমস্ত জগদ্রব্যের সৃষ্টি হইয়াছে, এই পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত অবশ্যস্বীকার্য। মহর্ষি গোতমের মতে ঐ সিদ্ধান্তই তত্ত্ব ॥১৩॥

প্রত্যাবগতীকাক্রমণসমাপ্ত ॥৩॥

ভাষ্য। অতঃপরং প্রাবাহুকানাং দৃষ্টয়ঃ প্রদর্শ্যন্তে—

অনুবাদ। অতঃপর (মহর্ষির নিজ মত প্রদর্শনের অনন্তর) “প্রাবাহুক”গণের (বিভিন্ন বিরুদ্ধমতবাদী দার্শনিকগণের) “দৃষ্টি” অর্থাৎ নানাবিধ দর্শন বা মতান্তর প্রদর্শিত হইতেছে।

সূত্র। অভাবান্তাবোৎপত্তিনানুপমদ্য প্রাদুর্ভাবাৎ ॥

॥১৪॥ ৩৫৬॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) অভাব হইতেই ভাব পদার্থের উৎপত্তি হয়। কারণ, (বীজাদির) উপমর্দন (বিনাশ) না করিয়া (অঙ্কুরাদির) প্রাদুর্ভাব হয় না।

ভাষ্য। অসতঃ সত্ত্বৎপত্তিতে ইত্যং পক্ষঃ, কস্মাৎ? উপমৃগ্য প্রাদুর্ভাবাৎ—উপমৃদ্য বীজমঙ্কুর উৎপত্তিতে নানুপমদ্য, ন চৈবীজোপমর্দোহঙ্কুরকারণং, অনুপমর্দেহপি বীজস্তাঙ্কুরোৎপত্তিঃ স্যাদিতি।

অনুবাদ। অসৎ অর্থাৎ অভাব হইতেই সৎ (ভাবপদার্থ) উৎপন্ন হয়, ইহা পক্ষ অর্থাৎ ইহাই সিদ্ধান্ত বা তত্ত্ব, (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) যেহেতু উপমর্দন করিয়াই প্রাদুর্ভাব হয়। বিশদার্থ এই যে, বীজকে উপমর্দন (বিনাশ) করিয়া অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, উপমর্দন না করিয়া, উৎপন্ন হয় না। যদি বীজের বিনাশ অঙ্কুরের কারণ না হয়, তাহা হইলে বীজের বিনাশ না হইলেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হইত ?

টিপ্পনী। মহর্ষি “প্রত্যভাব্যে”র পরীক্ষাপ্রসঙ্গে “ব্যক্তাভ্যক্তানাং” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা শরীরাদির মূল কারণ সূচনা করিয়া, তাঁহার মতে পাণ্ডিবাদি চতুর্বিধ পরমাণুই জগদ্রব্যের মূল কারণ, এই সিদ্ধান্ত সূচনা করিয়াছেন। ভাষ্যকারও পূর্বসূত্রভাষ্যের শেষে “তদেতত্তত্ত্বং” এই কথা বলিয়া মহর্ষি গোতমের মতে উহাই যে, তত্ত্ব, ইহা স্পষ্ট করিয়া প্রকাশ করিয়াছেন। মহর্ষি এখন তাঁহার পূর্বোক্ত ঐ তত্ত্ব বা সিদ্ধান্ত সূদৃঢ় করিবার জন্যই, এখানে কতিপয় মতান্তরের উল্লেখপূর্বক খণ্ডন করিয়াছেন। বিরুদ্ধ মতের খণ্ডন ব্যতীত নিজ মতের প্রতিষ্ঠা হয় না, এবং প্রকৃত তত্ত্বের পরীক্ষা করিতে হইলে, নানা মতের সমালোচনা করিতেই হইবে। তাই মহর্ষি এখানে অন্তান্ত মতেরও প্রদর্শনপূর্বক খণ্ডন করিয়াছেন। ভাষ্যকার ঐ সকল মতকে ‘প্রাবাহক’ গণের “দৃষ্টি” বলিয়াছেন। যাহারা নানাবিরুদ্ধ মত বলিয়াছেন, যাহাদিগের মত কেবল স্বসম্প্রদায়মাত্রসিদ্ধ, অন্ত সম্প্রদায়ের অসম্মত, তাঁহারা প্রাচীনকালে “প্রাবাহক” নামে কথিত হইতেন এবং তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত মত “দৃষ্টি” শব্দের দ্বারাও কথিত হইত। তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কিকের প্রথম সূত্রভাষ্যে ভাষ্যকার সাংখ্যাদর্শনত্যাগপর্য্যেও “দৃষ্টি” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। সেখানে “দৃষ্টি” শব্দের দ্বারা যে, সাংখ্যশাস্ত্র ও ভাষ্যকারের বিবক্ষিত হইতে পারে, ইহা সেখানে বলিয়াছি। এসম্বন্ধে অন্তান্ত কথা এই অধ্যায়ের শেষভাগে দ্রষ্টব্য।

মহর্ষি প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা “অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়,” অর্থাৎ অভাবই জগতের উপাদান-কারণ, এই মতকে পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ ও হেতুর দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করতঃ পূর্বপক্ষ বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “অভাব হইতে ভাবপদার্থ উৎপন্ন হয়”—ইহাই পক্ষ, অর্থাৎ সিদ্ধান্ত। কারণ, “উপমর্দনের অনন্তর প্রাদুর্ভাব হয়,” ভূগর্ভে বীজের উপমর্দন অর্থাৎ বিনাশ না হওয়া পর্য্যন্ত অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না। সূত্ররূপ বীজের বিনাশ অঙ্কুরের কারণ, ইহা স্বীকার্য্য। বীজের বিনাশরূপ

১। সূত্রে হেতুবাচ্য বলা হইয়াছে, “নানুপমৃদ্য প্রাদুর্ভাবাৎ”। এই বাক্যের প্রথমোক্ত “নঞ্” শব্দের সহিত শেবোক্ত “প্রাদুর্ভাব” শব্দের যোগই এখানে সূত্রকারের অভিপ্রেত। সূত্ররূপ ঐ বাক্যের দ্বারা উপমর্দন না করিয়া প্রাদুর্ভাবের অভাবই বুঝা যায়। তাহা হইলে উপমর্দন করিয়া প্রাদুর্ভাব, ইহাই ঐ বাক্যের কলিতার্থ হয়। তাই ভাষ্যকার সূত্রোক্ত হেতুবাক্যের কলিতার্থ গ্রহণ করিয়াই হেতুবাচ্য বলিয়াছেন, “উপমৃদ্য প্রাদুর্ভাবাৎ”। এই সূত্রে দ্রুত “নঞ্” শব্দার্থ অভাবের সহিত শেবোক্ত “প্রাদুর্ভাব” পদার্থের অধরবোধ হইবে। বক্তার তাৎপর্যানুসারে স্থলবিশেষে ঐরূপ অর্থ বোধ হয়, ইহা নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি প্রভৃতিও বলিয়াছেন। “পদার্থতত্ত্বনিক্রমণ” নামক গ্রন্থের শেষভাগে রঘুনাথ শিরোমণি লিখিয়াছেন, “নানুপমৃদ্য প্রাদুর্ভাবাদিতি সূত্রং। অনুপমৃদ্য প্রাদুর্ভাবাবাদিত্ত্বার্থঃ”। “পদার্থতত্ত্বনিক্রমণের” দ্বিতীয় টীকাকার রামভদ্র সার্কভৌম পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা সমর্থনপূর্বক মহর্ষি গোতমের পূর্বোক্ত “নামৃচ্ছন্ততরোৎপত্তেঃ” এই সূত্রবাক্যেও যে দ্রুত “নঞ্” শব্দের সহিত শেবোক্ত উৎপত্তি শব্দের যোগই মহর্ষির অভিপ্রেত, ইহাও তিনি সেই সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়া প্রকাশ করিয়াছেন। “দ্বিতীয়া ব্যুৎপত্তিবাদে” মহানৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্যও পূর্বোক্ত উভয় বাক্যে পক্ষমৌলি বিভিন্নতার অর্থ যে হেতুত্ব, উহার বিশেষণভাবে এবং যথাক্রমে “উৎপত্তি” ও “প্রাদুর্ভাব”ের বিশেষ্যভাবে “নঞ্” শব্দার্থ অভাবের অধরবোধ হয়, ইহা লিখিয়াছেন। বলা, “নামৃচ্ছন্ততরোৎপত্তেঃ” ‘নানুপমৃদ্য প্রাদুর্ভাবাদিত্যাদৌ নঞ্’গ্রন্থান্ত পক্ষমার্থহেতুত্বায়া বিশেষণত্বেন প্রকৃতার্থস্ত চ বিশেষণে-নায্যায়।”—ব্যুৎপত্তিবাদ।

অভাবে অঙ্কুরের কারণ বলিয়া স্বীকার না করিলে, বীজবিনাশের পূর্বেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হইতে পারে। পূর্বোক্ত মতবাদীদিগের কথা এই যে, বীজ বিনষ্ট হইলেই যখন অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়, তখন বীজের অভাবকে অঙ্কুরের উপাদান-কারণ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, বীজ বিনষ্ট হইলে, তখন ঐ বীজের কোনরূপ সত্তা থাকে না, উহা অভাব-মাত্রে পর্য্যবসিত হয়। সুতরাং সেই অভাবই তখন অঙ্কুরের উপাদান হইবে, ইহা স্বীকার্য্য। এইরূপ বস্তুনির্মাণ করিতে যে সমস্ত তত্ত্ব গ্রহণ করা হয়, তাহাও ঐ বস্তুর উৎপত্তির পূর্বক্ষণে বিনষ্ট হয়। সেই পূর্ব তত্ত্বের বিনাশরূপ অভাব হইতেই বস্তুর উৎপত্তি হয়। সেইহলে পূর্ব তত্ত্বের বিনাশ প্রত্যক্ষ না হইলেও, অনুমান-প্রমাণের দ্বারা উহা সিদ্ধ হইবে। কারণ, অঙ্কুর দৃষ্টান্তে সর্বত্রই ভাবমাত্রের উপাদান অভাব, ইহা অনুমানপ্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয়*। তাৎপর্য্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, “নানুপমুচ্ছ প্রাত্তীবাৎ”—এই হেতুবাক্য এখানে উপলক্ষণ। উহার দ্বারা এখানে “অসত উৎপাদাৎ”, এইরূপ হেতুবাক্যও বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ যাহা অসৎ, উৎপত্তির পূর্বে যাহার অভাব থাকে, তাহারই উৎপত্তি হওয়ায়, ঐ অভাব হইতেই ভাবের উৎপত্তি হয়, ঐ অভাবই ভাবের উপাদান, ইহাও পূর্বোক্ত মতবাদীদিগের কথা বুঝিতে হইবে। শেষোক্ত যুক্তি অনুসারে কার্য্যের প্রাগভাবই সেই কার্য্যের উপাদান, ইহাই বলা হয়। কিন্তু পূর্বোক্ত মতবাদীরা যে কার্য্যের প্রাগভাবকে ও কার্য্যের উপাদান বলিয়াছেন, ইহা বুঝিতে পারা যায় না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ও পূর্বোক্ত মতের বর্ণন করিতে ঐরূপ কথা বলেন নাই। তিনি পূর্বোক্ত মতকে বৌদ্ধমত বলিয়া বেদান্তদর্শনের “নাসতোহদৃষ্টত্বাৎ” ইত্যাদি—(২।২।২৩২৭) দুইটি সূত্রের দ্বারা শারীরক-ভাষ্যে এই মতের খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, অভাব নিঃস্বরূপ, শশশৃঙ্গ প্রভৃতিও অভাব অর্থাৎ অবস্ত। নিঃস্বরূপ অভাব বা অবস্ত ভাব-পদার্থের উপাদান হইলে, শশশৃঙ্গ প্রভৃতি হইতেও বস্তুর উৎপত্তি হইতে পারে। কারণ, অভাবের কোন বিশেষ নাই। অভাবের বিশেষ স্বীকার করিলে, উহাকে ভাবপদার্থই স্বীকার করিতে হয়। পরন্তু অভাবই ভাবের উপাদান হইলে, ঐ অভাব হইতে উৎপন্ন ভাবমাত্রই অভাবাশ্রিত বলিয়াই প্রতীত হইত। কিন্তু কার্য্যদ্রব্য ঘট-পটাদি অভাবাশ্রিত বলিয়া কখনই প্রতীত হয় না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য এইরূপ নানা যুক্তির দ্বারা পূর্বোক্ত বৌদ্ধমত খণ্ডন করিয়া, ইহাও বলিয়াছেন যে, বৈনাশিক বৌদ্ধ-সম্প্রদায় জগতের মূল কারণ বিষয়ে অন্তরূপ সিদ্ধান্ত করিয়াও শেষে আবার অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি কল্পনা করিয়া স্বীকৃত পূর্বসিদ্ধান্তের অপলাপ করিয়াছেন। কিন্তু নানাবিধ বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মধ্যে কোন সম্প্রদায়বিশেষ অভাবকেই জগতের মূল কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছিলেন, ইহা বুঝিলে, তাঁহাদিগের নানা মতের পরস্পর বিরোধের সমাধান হইতে পারে। প্রাচীন বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অনেক দার্শনিক গ্রন্থ

বহুদিন হইতেই বিলুপ্ত হইয়াছে। সুতরাং তাঁহাদিগের সমস্ত মত ও যুক্তি-বিচারাদি সম্পূর্ণরূপে এখন আর জানিবার উপায় নাই। সে বাহা হউক, “নাশুপমুগ প্রাহৃত্বাৎ” এইরূপ হেতুবাক্যের দ্বারা কোন বৌদ্ধসম্প্রদায়বিশেষ যে, অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি সমর্থন করিয়াছিলেন এবং তাঁহাদিগের মতে ঐ অভাব শশশৃঙ্গাদির ত্রায় নির্কির্শেষ অবস্থ, ইহা আমরা শারীরকভাবে ভগবান্ শঙ্করাচার্যের কথার দ্বারা স্পষ্ট বুঝিতে পারি। শঙ্করাচার্য্য কল্পনা করিয়া উহা বৌদ্ধ মত বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না। বস্তুতঃ এক অদ্বিতীয় অর্থাৎ নির্কির্শেষ অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইয়াছে, এই মত উপনিষদেই পূর্বপক্ষরূপে সূচিত আছে। অনাদিকাল হইতেই যে ঐরূপ মতান্তরের সৃষ্টি হইয়াছে, ইহা “একে আত্মঃ” এইরূপ বাক্যের দ্বারা উপনিষদেই স্পষ্ট বর্ণিত আছে। ঐ মত পরবর্তী বৌদ্ধবিশেষেরই উদ্ভাবিত নহে। মহর্ষি গোতম এখানে এই মতের খণ্ডন করিয়া, উপনিষদে উহা যে, পূর্বপক্ষরূপেই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝাইয়াছেন। বেদে পূর্বপক্ষরূপেও নানা বিরুদ্ধ মতের বর্ণন আছে। দর্শনকার মহর্ষিগণ অতিদূর্বোধ বেদার্থে দ্রাস্তির সম্ভাবনা বুঝিয়া বিচার দ্বারা সেই সমস্ত পূর্বপক্ষের নিরাসপূর্বক বেদের প্রকৃত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। পরবর্তী অনেক বৌদ্ধ ও চার্লক তন্মধ্যে অনেক পূর্বপক্ষকেই সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিয়াছেন এবং নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থনের জন্ত বৈদিক-সম্প্রদায়ের নিকটে পূর্বপক্ষ-বোধক অনেক ক্রতি ও নিজ মতের প্রমাণরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। মূলকথা, “অসদেবেদমগ্র আসীৎ” ইত্যাদি ক্রতিই পূর্বোক্ত মতের মূল। তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্রও এখানে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের সমর্থন করিতে লিখিয়াছেন, “এবং কিল ক্রমতে—অসদেবেদমগ্র আসীদিতি”। এবং পরে এই পূর্বপক্ষের খণ্ডনকালে তিনিও লিখিয়াছেন—“ক্রতিস্ত পূর্বপক্ষাভিপ্রায়া” ইত্যাদি। পরে ইহা পরিস্ফুট হইবে ॥১৪॥

ভাষ্য। অত্রাভিধায়তে—

অনুবাদ। এই পূর্বপক্ষে (উত্তর) কথিত হইতেছে—

সূত্র। ব্যাঘাতাদপ্রয়োগঃ ॥১৫॥৩৫৭॥

অনুবাদ। (উত্তর) ব্যাঘাতবশতঃ প্রয়োগ হয় না, অর্থাৎ “উপমর্দন করিয়া প্রাহৃত্বত হয়”—এইরূপ প্রয়োগই হইতে পারে না।

ভাষ্য। উপমুগ প্রাহৃত্ববাদিত্যুক্তঃ প্রয়োগো ব্যাঘাতাৎ। যদুপ-

১। তদৈক আহরসদেবেদমগ্র আসীদেকমেবাধিত্যয়ং তন্মাদমতঃ সঙ্জায়ত।—হান্সোপা ১৬:২।১।

অসদা ইদমগ্র আসীৎ ততো বৈ সদজায়ত।—তৈত্তিরীয়, ব্রহ্মবলী ১।৭।১।

মুদনাতি ন তদুপমুত্ত প্রাচুর্ভবিভুমহতি, বিদ্যমানত্বাৎ । যচ্চ প্রাচুর্ভবতি ন তেনাপ্রাচুর্ভূতেনাবিদ্যমানেনোপমর্দ ইতি ।

অনুবাদ । ব্যাঘাতবশতঃ “উপমুত্ত প্রাচুর্ভাবাৎ” এই প্রয়োগ অযুক্ত । (ব্যাঘাত বুঝাইতেছেন) যাহা উপমর্দন করে, তাহা (উপমর্দনের পূর্বেই) বিদ্যমান থাকায়, উপমর্দনের অনন্তর প্রাচুর্ভূত হইতে পারে না । এবং যাহা প্রাচুর্ভূত হয়, (পূর্বে) অপ্রাচুর্ভূত (সূতরাং) অবিদ্যমান সেই বস্তু কর্তৃক (কাহারও) উপমর্দন হয় না ।

টিপ্পনী । পূর্বস্বত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই স্বত্রের দ্বারা প্রথমে বলিয়াছেন যে, “অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়,” এই সাধ্য সাধনের জন্ত “উপমুত্ত প্রাচুর্ভাবাৎ” এই যে হেতুবাক্যের প্রয়োগ হইয়াছে, ব্যাঘাতবশতঃ ঐরূপ প্রয়োগই হইতে পারে না । অর্থাৎ ঐ হেতুই অসিদ্ধ হওয়ার, উহার দ্বারা সাধ্যসিদ্ধি অসম্ভব । স্বত্রকারোক্ত “ব্যাঘাত” বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যে বস্তু উপমর্দনের কর্তা, তাহা উপমর্দনের পূর্বেই বিদ্যমান থাকিবে, সূতরাং তাহা উপমর্দনের অনন্তর প্রাচুর্ভূত হইতে পারে না । এবং যে বস্তু প্রাচুর্ভূত হয়, তাহা প্রাচুর্ভাবের পূর্বে না থাকায়, পূর্বে কাহারও উপমর্দন করিতে পারে না । তাৎপর্য্য এই যে, উপমর্দন বলিতে বিনাশ । প্রাচুর্ভাব বলিতে উৎপত্তি । পূর্বপক্ষবাদীর মতে বীজের বিনাশ করিয়া উহার পরে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় । সূতরাং তাঁহার মতে বীজবিনাশের পূর্বে অঙ্কুরের সত্তা নাই । কারণ, তখন অঙ্কুর জন্মেই নাই, ইহা স্বীকার্য্য । কিন্তু তাঁহার মতে বীজকে বিনষ্ট করিয়া যে অঙ্কুর উৎপন্ন হইবে, তাহা বীজবিনাশের পূর্বে না থাকায়, বীজ বিনাশ করিতে পারে না । যাহা বীজবিনাশের পূর্বে প্রাচুর্ভূত হয় নাই, সূতরাং যাহা বীজবিনাশের পূর্বে “অবিদ্যমান, তাহা বীজবিনাশক হইতে পারে না । আর যদি বীজবিনাশের জন্ত তৎপূর্বেই অঙ্কুরের সত্তা স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে, বীজকে উপমর্দন করিয়া, অর্থাৎ বীজবিনাশের অনন্তর অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, ইহা বলা যায় না । কারণ, যাহা বীজবিনাশের পূর্বেই বিদ্যমান আছে, তাহা বীজবিনাশের পরে উৎপন্ন হইবে কিরূপে ? পূর্বেই যাহা বিদ্যমান থাকে, পরে তাহারই উৎপত্তি হইতে পারে না । ফলকথা, অঙ্কুরে বীজবিনাশকত্ব এবং বীজবিনাশের পরে প্রাচুর্ভাব, ইহা ব্যাহত অর্থাৎ বিরুদ্ধ । বিনাশকত্ব ও বিনাশের পরে প্রাচুর্ভাব, এই উভয় কোন এক পদার্থে থাকিতে পারে না । ঐ উভয়ের পরস্পর বিরোধই স্বত্রোক্ত “ব্যাঘাত” শব্দের অর্থ ॥১৫॥

সূত্র । নাভীতানাগতয়োঃ কারকশব্দপ্রয়োগাৎ ॥

॥১৬॥ ৩৫৮॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগ হইতে পারে। কারণ, অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থে কারকশব্দের (কর্তৃকর্মাদি কারকবোধক শব্দের) প্রয়োগ হয়।

ভাষ্য। অতীতে চানাগতে চাবিদ্যমানে কারকশব্দাঃ প্রযুক্ত্যন্তে। পুত্রো জনিষ্যতে, জনিষ্যমাণং পুত্রমভিনন্দতি, পুত্রস্য জনিষ্যমাণস্য নাম করোতি, অত্বে কুস্তঃ, ভিন্নং কুস্তমনুশোচতি, ভিন্নস্য কুস্তস্য কপালানি, অজাতাঃ পুত্রাঃ পিতরং তাপয়ন্তীতি বহলং ভাক্তাঃ প্রয়োগা দৃশ্যন্তে। কা পুনরিয়ং ভক্তিঃ? আনন্তর্য্যং ভক্তিঃ। আনন্তর্য্যাসামর্থ্যাদুপম্বদ্য প্রাহুর্ভাবার্থঃ, প্রাহুর্ভবিষ্যদ্বক্ষুর উপম্বদনাতেতি ভাক্তঃ কর্তৃত্বমিতি।

অনুবাদ। অবিদ্যমান অতীত এবং ভবিষ্যৎ পদার্থেও কারক শব্দগুলি প্রযুক্ত হয়। যথা—“পুত্র উৎপন্ন হইবে”, “ভাবো পুত্রকে অভিনন্দন করিতেছে”, “ভাবো পুত্রের নাম করিতেছে”,—“কুস্ত উৎপন্ন হইয়াছিল”, “ভগ্ন কুস্তকে অনুশোচনা করিতেছে”,—“ভগ্ন কুস্তের কপাল”, “অনুৎপন্ন পুত্রগণ পিতাকে দুঃখিত করিতেছে” ইত্যাদি ভাক্তপ্রয়োগ বহু দৃষ্ট হয়। (প্রশ্ন) এই ভক্তি কি? অর্থাৎ “বীজকে উপমর্দন করিয়া অঙ্কুর প্রাহুর্ভূত হয়”—এইরূপ ভাক্ত প্রয়োগের মূল “ভক্তি” এখানে কি? (উত্তর) আনন্তর্য্য ভক্তি, অর্থাৎ বীজবিনাশ ও অঙ্কুরোৎপত্তির যে আনন্তর্য্য, তাহাই এখানে ঐরূপ প্রয়োগের মূলভূত ভক্তি। আনন্তর্য্য-সামর্থ্যপ্রযুক্ত উপমর্দনের অনন্তর প্রাহুর্ভাব রূপ অর্থ, অর্থাৎ উক্ত প্রয়োগের তাৎপর্য্যার্থ (বুঝা যায়)। “ভাবো অঙ্কুর (বীজকে) উপমর্দন করে” এই প্রয়োগে (অঙ্কুরের) ভাক্ত কর্তৃত্ব।

টিপ্পনী। পূর্বস্মৃত্তোক্ত উত্তরের গূঢ় তাৎপর্য্য বুঝিতে না পারিয়া, উহার খণ্ডন করিতে পূর্বপক্ষবাদী বলিয়াছেন যে, বীজের উপমর্দনের পূর্বে অঙ্কুরের সত্তা না থাকিলেও, ভাবো অঙ্কুর বীজের উপমর্দনের কর্তৃকারক হইতে পারে। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগও হইতে পারে। কারণ, অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থেও কর্তৃকর্মাদি কারকবোধক শব্দের প্রয়োগ হইয়া থাকে। অতীত পদার্থে কারকবোধক শব্দের প্রয়োগ, যথা—“কুস্ত উৎপন্ন হইয়াছিল”, “ভগ্ন কুস্তকে অনুশোচনা করিতেছে”, “ভগ্ন কুস্তের কপাল”। পূর্বোক্ত প্রয়োগদ্বয়ে যথাক্রমে অতীত কুস্ত ও উৎপত্তিক্রিয়ার কর্তৃকারক এবং অনুশোচনা ক্রিয়ার কর্তৃকারক হইয়াছে। “ভগ্ন কুস্তের কপাল” এই প্রয়োগে যদিও “কুস্ত” শব্দ কোন কারকবোধক নহে, তথাপি “কুস্ত” এই স্থলে ষষ্ঠী বিভক্তির দ্বারা

জনকত্ব সম্বন্ধের বোধ হওয়ায়, কপালে কুন্তের জনন বা উৎপাদন ক্রিয়ার কর্তৃত্ব বুঝা যায়। সুতরাং কুন্তের সহিতও ঐ জননক্রিয়ার সম্বন্ধ বোধ হওয়ায়, ঐ স্থলে “কুন্ত” শব্দও পরম্পরায় কারকবোধক শব্দ হইয়াছে। তাৎপর্যটীকাকারও এখানে এই ভাবের কথাই লিখিয়াছেন। ভবিষ্যৎ পদার্থে কারকবোধক শব্দের প্রয়োগ যথা—“পুত্র উৎপন্ন হইবে”, “ভাবী পুত্রকে অভিনন্দন করিতেছে”, “ভাবী পুত্রের নাম করিতেছে”, “অনুৎপন্ন পুত্রগণ পিতাকে দুঃখিত করিতেছে”। যদিও অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থ ক্রিয়ার পূর্বে বিদ্যমান না থাকায়, ক্রিয়ার নিমিত্ত হইতে পারে না, সুতরাং মুখ্য কারক হয় না, তথাপি অতীত ও ভবিষ্যৎ পদার্থের ভাস্ক কর্তৃত্বাদি গ্রহণ করিয়া, পূর্বোক্ত-ভাস্ক প্রয়োগ হইয়া থাকে; ঐরূপ ভাস্ক প্রয়োগ বহু দৃষ্ট হয়। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগের স্থায় “ভাবী অক্ষুর বীজকে উপদান করে” এইরূপও ভাস্ক প্রয়োগ হইতে পারে। “ভক্তি”-প্রযুক্ত ভ্রম জ্ঞানকে যেমন ভাস্ক প্রত্যয় বলা হয়, তদ্রূপ “ভক্তি”-প্রযুক্ত প্রয়োগকে ভাস্ক প্রয়োগ বলা যায়। যে পদার্থ তথ্যভূত নহে, তাহার তথ্যভূত পদার্থের সহিত যে সাদৃশ্য, তাহাই ভাস্ক প্রত্যয়ের মূলীভূত “ভক্তি”। ঐ সাদৃশ্য উপমান এবং উপমেয়, এই উভয় পদার্থেই থাকে, উহা উভয়ের সমান ধর্ম, একত্র “উভয়েন তজ্যতে” এইরূপ ব্যুৎপত্তি অনুসারে প্রাচীনগণ উহাকে “ভক্তি” বলিয়াছেন। (দ্বিতীয় খণ্ড, ১৮০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।) কিন্তু এখানে পূর্বোক্তরূপ ভাস্ক প্রয়োগের মূলীভূত “ভক্তি” কি? এতদ্বত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, এখানে আনন্তর্য্যই “ভক্তি”। তাৎপর্য্য এই যে, বীজবিনাশের অনন্তরই অক্ষুর উৎপত্তি হওয়ায়, অক্ষুর উৎপত্তিতে বীজবিনাশের যে আনন্তর্য্য আছে, উহাই এখানে পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগের মূলীভূত “ভক্তি”। ঐ আনন্তর্য্যরূপ “ভক্তি”র সামর্থ্যবশতঃ বীজবিনাশের অনন্তরই অক্ষুর উৎপন্ন হয় এইরূপ তাৎপর্য্যেই “বীজকে উপদান করিয়া অক্ষুর উৎপন্ন হয়”—এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হইয়াছে। বীজবিনাশের পূর্বে অক্ষুর সত্তা না থাকায়, ঐ প্রয়োগে অক্ষুর বীজবিনাশের মুখ্য কর্তৃত্ব নাই। উহাকে বলে ভাস্ক কর্তৃত্ব। ফলকথা, বীজবিনাশের অনন্তরই অক্ষুর উৎপন্ন হয়, ইহাই পূর্বোক্ত প্রয়োগের তাৎপর্য্যার্থ। ঐ আনন্তর্য্যবশতঃই পূর্বোক্তরূপ ভাস্ক প্রয়োগ হইয়াছে। ঐ আনন্তর্য্যই পূর্বোক্তরূপ ভাস্ক প্রয়োগের মূলীভূত “ভক্তি”। তাৎপর্য্যটীকাকারের কথার দ্বারা এখানে বুঝা যায় যে, এখানে বিনাশ বীজ, ও বিনাশক অক্ষুর—এই উভয়েরও যে আনন্তর্য্য (অব্যবহিতত্ব) আছে, তাহা ঐ উভয়ের সমান ধর্ম হওয়ায়, পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগের মূলীভূত “ভক্তি”। ঐ সামান্য ধর্ম উভয়প্রিত বলিয়া উহাকে “ভক্তি” বলা যায় ॥ ১৬ ॥

সূত্র। ন বিনষ্টেভোহনিষ্পত্তিঃ ॥১৭॥৩৫৯॥

অনুবাদ। (উক্তর) না, অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ প্রয়োগ হইতে পারিলেও

অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণ, বিনষ্ট (বীজাদি) হইতে (অঙ্কুরাদির) উৎপত্তি হয় না।

ভাষ্য। ন বিনষ্টাবীজাদঙ্কুর উৎপাদ্যত ইতি তস্মান্নাভাবাত্তাবোৎপত্তিরিতি।

অনুবাদ। বিনষ্ট বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না, অতএব অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয় না।

টীকননী। অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়, এইমত খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা মূল যুক্তি বলিয়াছেন যে, বিনষ্ট বীজাদি হইতে অঙ্কুরাদির উৎপত্তি হইতে পারে না এবং বীজাদির বিনাশ হইতেও অঙ্কুরাদির উৎপত্তি হইতে পারে না। সূত্রে চরমপক্ষে “বিনষ্ট” শব্দের দ্বারা বিনাশ অর্থ মহর্ষির বিবক্ষিত, বুঝিতে হইবে। উত্তরবাদী মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, বীজবিনাশের অনন্তর অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, এইরূপ তাৎপর্য্যে “বীজকে উপমর্দন করিয়া অঙ্কুর প্রাপ্তভূত হয়”—এইরূপ ভাক্ত প্রয়োগ হইতে পারে, ঐরূপ ভাক্ত প্রয়োগের নিষেধ করি না। কিন্তু বিনষ্ট বীজ অথবা বীজের বিনাশ অঙ্কুরের উপাদান-কারণ হইতে পারে না, ইহাই আমার বক্তব্য। কারণ, যাহা বিনষ্ট, কার্য্যের পূর্বে তাহার সত্তা না থাকায়, তাহা কোন কার্য্যের কারণই হইতে পারে না। যদি বল, বীজের বিনাশরূপ অভাবই অঙ্কুরের উপাদান-কারণ, ইহাই আমার মত, ইহাই আমি বলিয়াছি। কিন্তু তাহাও কোনরূপে বলা যায় না। কারণ, বীজের বিনাশরূপ অভাবকে অবস্ত বলিলে, উহা কোন বস্তুর উপাদান-কারণ হইতে পারে না। জগতের মূল কারণ অসৎ বা অবস্ত, কিন্তু জগৎ সৎ বা বাস্তব পদার্থ, ইহা কোন মতেই সম্ভব নহে। কারণ, সজাতীয় পদার্থই সজাতীয় পদার্থের উপাদান-কারণ হইয়া থাকে। যাহা অভাব বা অবস্ত, তাহা উপাদান-কারণ হইলে, তাহাতে রূপ-রসাদি গুণ না থাকায়, অঙ্কুরাদি কার্য্যে রূপ-রসাদি গুণের উৎপত্তিও হইতে পারে না। পরন্তু, ঐরূপ অভাবের কোন বিশেষ না থাকায়, শালিবীজের বিনাশরূপ অভাব হইতে যবের অঙ্কুরও উৎপন্ন হইতে পারে। কারণের ভেদ না থাকিলে, কার্য্যের ভেদ হইতে পারে না। অবস্ত অভাবকে বস্তুর উপাদানকারণ বলিলে, ঐ কারণের ভেদ না থাকায়, উহার শক্তিভেদও থাকিতে পারে না। সুতরাং বিভিন্ন প্রকার কার্য্যের উৎপত্তি সম্ভব হয় না। বীজের বিনাশরূপ অভাবকে বাস্তব পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিলে, উহাও অঙ্কুরের উপাদান-কারণ হইতে পারে না। কারণ, দ্রব্যপদার্থই উপাদান-কারণ হইয়া থাকে। রূপ-রসাদি-গুণশূন্য অভাবপদার্থ কোন দ্রব্যের উপাদান হইলে, ঐ দ্রব্যে রূপ-রসাদি গুণের উৎপত্তিও হইতে পারে না ; সুতরাং অভাবপদার্থকে উপাদান-কারণ বলা যায় না। বীজের

বিনাশরূপ অভাবকে অঙ্কুরের নিমিত্তকারণ বলিলে, তাহা স্বীকার্য। পরবর্তী সূত্রে ইহা ব্যক্ত হইবে ॥১৭॥

সূত্র । ক্রমনির্দেশাদপ্রতিষেধঃ ॥১৮॥৩৬০॥

অনুবাদ । ক্রমের নির্দেশবশতঃ, অর্থাৎ প্রথমে বীজের বিনাশ, পরে অঙ্কুরের উৎপত্তি, এইরূপ পৌর্বাপর্য্য নিয়মকে অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তির হেতুরূপে নির্দেশ করায়, (আমাদিগের মতেও ঐ ক্রমের) প্রতিষেধ নাই, অর্থাৎ উহা আমরাও স্বীকার করি, কিন্তু ঐ হেতু অভাবই ভাবের উপাদানকারণ, এই সিদ্ধান্তের সাধক হয় না ।

ভাষ্য । উপমর্দ'প্রাচুর্ভাবয়োঃ পৌর্বাপর্য্যনিয়মঃ ক্রমঃ,' স খলু-ভাবান্তাবোৎপত্তেহেতু নির্দিষ্ট্যতে, স চ ন প্রতিষিধ্যত ইতি । ব্যাহতবৃহানামবয়বানাং পূর্ববৃহনিবৃত্তৌ বৃহান্ত-রাদ্ভব্যানিষ্পত্তিনাভাবাৎ । বীজাবয়বাঃ কুতশ্চিম্মিতাৎ প্রাচুর্ভূতক্রিয়াঃ পূর্ববৃহং জহতি, বৃহান্তরক্ষাপদ্যন্তে, বৃহান্তরাদঙ্কুর উৎপদ্যতে । দৃশ্যন্তে খলু অবয়বাস্তৎসংযোগাশ্চাকুরোৎপত্তিহেতবঃ । ন চানিবৃত্তে পূর্ববৃহে বীজাবয়বানাং শক্যং বৃহান্তরেণ ভবিতুমিত্যুপমর্দ-প্রাচুর্ভাবয়োঃ পৌর্বাপর্য্যনিয়মঃ ক্রমঃ, তস্মান্নাভাবান্তাবোৎপত্তিরিতি । ন চান্যদ্বীজাবয়বেভ্যোহঙ্কুরোৎপত্তিকারণমিত্যুপপদ্যতে বীজোপাদাননিয়ম ইতি ।

অনুবাদ । উপমর্দ ও প্রাচুর্ভাবের অর্থাৎ বীজাদির বিনাশ ও অঙ্কুরাদির উৎপত্তির পৌর্বাপর্য্যের নিয়ম “ক্রম”, সেই “ক্রম”ই অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তির হেতুরূপে নির্দিষ্ট (কথিত) হইয়াছে, কিন্তু সেই “ক্রম” প্রতিষিদ্ধ হইতেছে না, অর্থাৎ পূর্বেবাক্তরূপ “ক্রম” আমরাও স্বীকার করি । (ভাষ্যকার মহর্ষির গুঢ় তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতেছেন)—“ব্যাহতবৃহ” অর্থাৎ যাহাদিগের পূর্ব আকৃতি বিনষ্ট হইয়াছে, এমন অবয়বসমূহের পূর্ব আকৃতির বিনাশপ্রযুক্ত অল্প আকৃতি হইতে দ্রবোর (অঙ্কুরাদির) উৎপত্তি হয়, অভাব হইতে দ্রবোর উৎপত্তি হয় না । বিশদার্থ এই যে, বীজের অবয়বসমূহ কোন কারণজন্ম উৎপন্নক্রিয় হইয়া পূর্ব আকৃতি পরিত্যাগ করে এবং অল্প আকৃতি প্রাপ্ত হয়, অল্প আকৃতি হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় । যেহেতু অবয়বসমূহ এবং তাহার সংযোগসমূহ অর্থাৎ বীজের সমস্ত

অবয়ব এবং উহাদিগের পরস্পর সংযোগরূপ অভিনব বাহ বা আকৃতিসমূহ অঙ্কুরোৎপত্তির হেতু দৃষ্ট হয়। কিন্তু বীজের অবয়বসমূহের পূর্ব আকৃতি বিনষ্ট না হইলে, অত্র আকৃতি জন্মিতে পারে না, এজন্য উপমর্দ ও প্রাদুর্ভাবের পৌর্বা-পর্য্যের নিয়মরূপ “ক্রম” আছে, অতএব অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয় না। যেহেতু বীজের অবয়বসমূহ হইতে অন্য অর্থাৎ ঐ অবয়ব ভিন্ন অঙ্কুরোৎপত্তির উপাদান-কারণ নাই। এজন্য বীজের উপাদানের (গ্রহণের) নিয়ম অর্থাৎ অঙ্কুরের উৎপাদনে বীজগ্রহণেরই নিয়ম উপপন্ন হয়।

টিপ্পনী। পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের নিরাস করিতে মহর্ষি শেষে এই সূত্রের দ্বারা চরম কথা বলিয়াছেন যে, “নাম্নগম্বত্ প্রাদুর্ভাবাৎ” এই বাক্যের দ্বারা বীজের বিনাশ না হইলে, অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না, অর্থাৎ প্রথমে বীজের বিনাশ, পরে অঙ্কুরের উৎপত্তি, এইরূপ যে “ক্রম,” অর্থাৎ বীজ বিনাশ ও অঙ্কুরোৎপত্তির পৌর্বাপর্য্যের নিয়ম, তাহাকেই পূর্বপক্ষবাদী অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তির হেতুরূপে নির্দেশ করিয়াছেন। তিনি তাঁহার ঐ সিদ্ধান্তসাধনে আর কোন বিশেষ হেতু বলেন নাই। সুতরাং আমার সিদ্ধান্তেও ঐ “ক্রমে”র প্রতিবেদ বা অভাব নাই। অর্থাৎ আমার মতেও বীজবিনাশের অনন্তর অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়, আমিও ঐরূপ ক্রম স্বীকার করি। কিন্তু উহার দ্বারা বীজের বিনাশরূপ অভাবই যে অঙ্কুরের উপাদান-কারণ, ইহা সিদ্ধ হয় না। ভাব্যতার সূত্রার্থ বর্ণনপূর্বক মহর্ষির এই চরম যুক্তি সূত্রাক্রমে বলিয়াছেন যে, বীজের অবয়বসমূহের পূর্ববাহ অর্থাৎ পূর্বজাত পরস্পর সংযোগরূপ আকৃতি বিনষ্ট হইলে, অভিনব যে বাহ বা আকৃতি জন্মে, উহা হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়, বীজের বিনাশরূপ অভাব হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না। কারণ, বীজের অবয়বসমূহ এবং উহাদিগের পরস্পর বিলক্ষণ-সংযোগসমূহ অঙ্কুরের কারণ, ইহা দৃষ্ট। যে সমস্ত পরমাণু হইতে সেই বীজের সৃষ্টি হইয়াছে, ঐ সমস্ত পরমাণুর পুনর্কার পরস্পর বিলক্ষণ-সংযোগ-জন্ত দ্ব্যণুকাদিক্রমে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়। বীজের বিনাশের পরক্ষণেই অঙ্কুর জন্মে না। পৃথিবী ও জলাদির সংযোগে ক্রমশঃ বীজের অবয়বসমূহে ক্রিয়া জন্মিলে তদ্বারা সেই অবয়বসমূহের পূর্ববাহ অর্থাৎ পূর্বজাত পরস্পর বিলক্ষণ-সংযোগ বিনষ্ট হয়, সুতরাং উহার পরেই বীজের বিনাশ হয়। তাহার পরে বীজের সেই পরস্পর বিচ্ছিন্ন পরমাণুসমূহে পুনর্কার অত্র বাহ, অর্থাৎ অভিনব বিলক্ষণ-সংযোগ জন্মিলে, উহা হইতেই দ্ব্যণুকাদিক্রমে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। বীজের সেই সমস্ত অবয়বের অভিনব বাহ না হওয়া পর্য্যন্ত কখনই অঙ্কুর জন্মে না। কেবল বীজবিনাশই অঙ্কুরের কারণ হইলে, বীজচূর্ণ হইতেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হইতে পারে। সুতরাং বীজের অবয়বসমূহ ও উহাদের অভিনব বাহ—অঙ্কুরের কারণ, ইহা অবশ্য স্বীকাব্য। তবে বীজের অবয়বসমূহের পূর্ববাহের বিনাশ না হইলে, তাহাতে অত্র বাহ জন্মিতেই পারে না, সুতরাং অঙ্কুরের উৎপত্তিহলে পূর্বে বীজের অবয়বসমূহের পূর্ববাহের বিনাশ ও তৎকর্তৃ বীজের

বিনাশ অবশ্য স্বীকার কৰিতে হইবে। সুতৰাং অকুরোৎপত্তিৰ পূৰ্বে সৰ্ব্বত্ৰ বীজের বিনাশ হওয়ায়, ঐ বীজ-বিনাশ ও অকুরোৎপত্তিৰ পৌৰুষাৰ্থ্যনিয়মৰূপ যে “ক্ৰম,” তাহা আমাদিগের সিদ্ধান্তেও অব্যাহত আছে। কারণ, আমাদিগের মতেও বীজবিনাশের পূৰ্বে অকুরের উৎপত্তি হয় না। বীজবিনাশের অনন্তরই অকুরের উৎপত্তি হয়। কিন্তু অকুরের উৎপত্তিতে বীজবিনাশের আনন্তৰ্য্য থাকিলেও ঐৰূপ অনন্তৰ্য্যাবশতঃ বীজ বিনাশে অকুরের উপাদানত্ব সিদ্ধ হয় না। কারণ, বীজবিনাশের পরে বীজের অৱবসমূহের অভিনব বাহ উৎপন্ন হইলে, তাহার পরেই অকুরের উৎপত্তি হইয়া থাকে। সুতৰাং বীজের অৱবসকেই অকুরের উপাদান-কারণ বলিয়া স্বীকার কৰিতে হইবে। বীজের বিনাশব্যতীত বীজের অৱবসমূহের যে অভিনব বাহ জন্মিতে পারে না, সেই অভিনব বাহের আনন্তৰ্য্যপ্রযুক্তই অকুরের উৎপত্তিতে বীজবিনাশের আনন্তৰ্য্য। কারণ, সেই অভিনব বাহের অকুরোৎপত্তিৰ পূৰ্বে বীজবিনাশ স্বীকার কৰিতে হইয়াছে। সুতৰাং অকুরোৎপত্তিতে বীজবিনাশের আনন্তৰ্য্য অন্যপ্রযুক্ত হওয়ায়, উহার দ্বাৰা অকুরে বীজবিনাশের উপাদানত্ব সিদ্ধ হয় না। কিন্তু সেই অকুরের উৎপত্তিতে বীজবিনাশের সহকারি-কারণত্ব অবশ্যই সিদ্ধ হয়। যেমন, ষটাঙ্গি দ্ৰব্যে পূৰ্ণৰূপাদিৰ বিনাশ না হইলে, পাকজন্তু অভিনব রূপাদিৰ উৎপত্তি হইতে পারে না; এজন্তু আমরা পাকজন্তু অভিনব রূপাদিৰ প্ৰতি পূৰ্ণৰূপাদিৰ বিনাশকে নিমিত্ত-কারণ বলিয়া স্বীকার কৰি, তজ্জন্তু বীজের বিনাশ ব্যতীত অকুরের উৎপত্তি সম্ভৱ না হওয়ায়, অকুরের প্ৰতি বীজের বিনাশকে নিমিত্ত কারণ বলিয়া স্বীকার কৰি। আমাদিগের মতে অভাব অবশ্য নহে। ভাবপদার্থের ত্ৰায় অভাবপদার্থও কারণ হইয়া থাকে। কিন্তু অভাবপদার্থ কাৰিৰও উপাদান-কারণ হইতে পারে না। পৰন্তু ঐহাদিগের মতে অভাব অবশ্য, ঐহাদিগের মতে উহার কোন বিশেষ না থাকায়, সমস্ত অভাব হইতেই সমস্ত ভাবের উৎপত্তি হইতে পারে। তাৎপৰ্য্যটীকাকার শ্ৰীমদ্বাচস্পতি মিশ্ৰ “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে (নবম কাৰিকার টীকায়) বলিয়াছেন যে, অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইলে, অভাব সৰ্ব্বত্ৰ স্থূলভ বলিয়া সৰ্ব্বত্ৰ সৰ্ব্ব-কাৰ্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে, ইত্যাদি আমি “ত্ৰায়ৱাৰ্ত্তিক তাৎপৰ্য্যটীকা”য় বলিয়াছি। তাৎপৰ্য্য-টীকায় ইহা বিশদ কৰিয়া বলিয়াছেন যে, নিঃস্বৰূপ বা অবস্ত অভাব, অকুরের উপাদান হইলে, সৰ্ব্বথা বিনষ্ট শালিবীজ ও যববীজের কোন বিশেষ না থাকায়, শালিবীজ রোপণ কৰিলে, শালিৰ অকুরই হইবে, যববীজ রোপণ কৰিলে, উহা হইতে শালিৰ অকুর হইবে না, এইৰূপ নিয়ম থাকে না। শালিবীজ রোপণ কৰিলে, উহার বিনাশৰূপ অভাব হইতে যবের অকুরও উৎপন্ন হইতে পারে। পৰন্তু কাৰণের শক্তিভেদপ্রযুক্তই ভিন্নশক্তিসম্পন্ন নানা কাৰ্য্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে। অসৎ অৰ্থাৎ অবস্ত অভাবকে উপাদান-কারণ বলিলে, ঐ কাৰণের ভেদ না থাকায়, তাহার শক্তিভেদ অসম্ভৱ হওয়ায়, ঐ অভাব হইতে ভিন্নশক্তিসম্পন্ন নানা কাৰ্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। পৰন্তু উৎপত্তিৰ পূৰ্বে কাৰ্য্য অসৎ, এই মতে অসৎত্বই

উৎপত্তি হইয়া থাকে, সুতরাং কার্যের উৎপত্তির পূর্বে তাহার যে অভাব (প্রাগভাব) থাকে, উহাই সেই কার্যের উপাদান-কারণ, ইহা বলিলে, সেই কার্যের প্রাগভাব অনাদি বলিয়া সেই কার্যেরও অনাদিত্ব স্বীকার করিতে হয়। এবং প্রাগভাবসমূহেরও স্বাভাবিক কোন ভেদ না থাকায়, উহা হইতে বিভিন্ন শক্তিসম্পন্ন বিভিন্ন কার্যের উৎপত্তিও হইতে পারে না। সুতরাং বীজের বিনাশ প্রভৃতি এবং অঙ্কুরের প্রাগভাব প্রভৃতি কোন অভাবই অঙ্কুরাদি কার্যের উপাদান হইতে পারে না। কিন্তু অভাবকে বস্তু বলিয়া স্বীকার করিলে, উহা কার্যের নিমিত্ত কারণ হইতে পারে। তাৎপর্য্যটীকাকার শেষে বলিয়াছেন যে, “অসদেবেদমগ্র আসীৎ”—“অসতঃ সজ্জায়ত” ইত্যাদি ঋতিতে যে, “অসৎ” হইতে “সতে”র উৎপত্তি কথিত হইয়াছে, উহা পূর্বপক্ষ, উহা ঋতির সিদ্ধান্ত নহে। কারণ, “সদেবগো-মোদমগ্র আসীৎ” ইত্যাদি (ছান্দোগ্য ৩।২।১।) সিদ্ধান্ত ঋতির দ্বারা ঐ পূর্বপক্ষ নিরাকৃত হইয়াছে। পরন্তু “অসদেব”—ইত্যাদি ঋতির দ্বারা এই বিশ্বপ্রপঞ্চ শূন্যতার বিবর্ত, অর্থাৎ রক্ষ্মুতে কল্লিত সর্পের জ্ঞান এই বিশ্বপ্রপঞ্চ শূন্যতার কল্লিত, উহার সত্যই নাই, এইরূপ সিদ্ধান্তও সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, বাহ্যিক কোন সত্যই নাই, তাহার কোন জ্ঞান হইতে পারে না। কিন্তু বিশ্বপ্রপঞ্চের যখন জ্ঞান হইতেছে, তখন উহাকে “অসৎ” বলা যায় না। “অসৎ খ্যাতি” আমরা স্বীকার করি না। পরন্তু সর্বশূন্যতা স্বীকার করিলে জ্ঞাতার, অভাবে জ্ঞানেরও অভাব হইয়া পড়ে। জ্ঞানেরও অভাব স্বীকার করিলে, সর্বশূন্যতাবাদী কোন বিচারই করিতে পারেন না। সুতরাং শূন্যতা অর্থাৎ অভাবই জগতের উপাদান-কারণ অথবা জগৎ শূন্যতারই বিবর্ত, এই সিদ্ধান্ত কোনরূপেই সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং “অসদেব”—ইত্যাদি ঋতি পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত-তাৎপর্য্যে উক্ত হয় নাই। উহা পূর্বপক্ষতাৎপর্য্যেই উক্ত হইয়াছে। ঋতিতে “একে আহঃ” এই বাক্যের দ্বারাও ঐ তাৎপর্য্য স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। এবং পূর্বোক্ত “সদেব” ইত্যাদি ঋতিতেই যে প্রকৃত সিদ্ধান্ত বর্ণিত হইয়াছে, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ থাকে না।

ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত কথার প্রসঙ্গ হইতে পারে যে, যদি অঙ্কুরের প্রতি বীজের অবয়ব-সমূহই উপাদান-কারণ হয়, তাহা হইলে অঙ্কুরাধী কৃষকগণ অঙ্কুরের জন্ত নিয়মতঃ বীজকেই কেন গ্রহণ করে? বীজ অঙ্কুরের কারণ না হইলে, অঙ্কুরের জন্ত বীজগ্রহণের প্রয়োজন কি? এতদন্তরে সর্বশেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যখন অঙ্কুরের প্রতি বীজের অবয়বসমূহই উপাদান-কারণ, উহা ভিন্ন অঙ্কুরের উপাদান-কারণ আর কিছুই হইতে পারে না, তখন সেই উপাদান-কারণ লাভের জন্তই অঙ্কুরাধী ব্যক্তির নিয়মতঃ বীজের উপাদান (গ্রহণ) করে। পরস্পর বিচ্ছিন্ন বীজের অবয়বসমূহ পুনর্বার অভিনব সংযোগবিশিষ্ট না হইলে যখন অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না, তখন ঐ কারণ সম্পাদনের জন্ত অঙ্কুরাধীদিগের বীজের উপাদান, অর্থাৎ বীজের গ্রহণ অবশ্যই করিতে হইবে। বীজকে পরিত্যাগ করিয়া

অঙ্কুরের উপাদান-কারণ সেই বীজাবয়ব সমূহকে গ্রহণ করা অসম্ভব। সুতরাং পরস্পর-সম্বন্ধে বীজও অঙ্কুরের কারণ ॥ ১৮ ॥

শ্রুতোপাদানপ্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৪ ॥

ভাষ্য। অথাপর আহ—

অনুবাদ। অনন্তর অপরে বলেন,—

সূত্র। ঈশ্বরঃ কারণং, পুরুষকর্মাফল্যদর্শনাৎ ॥

॥ ১৯ ॥ ৩৬১ ॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) ঈশ্বরই (সর্বকারণের) কারণ, যেহেতু পুরুষের (জীবের) কর্মের বৈফল্য দেখা যায়।

ভাষ্য। পুরুষোহয়ং সমীহমানো নাবশ্যং সমীহফলং প্রাপ্নোতি, তেনানুমীয়তে পরাধীনং পুরুষস্য কর্মফলারাধনমিতি, যদধীনং স ঈশ্বরঃ, তস্মাদীশ্বরঃ কারণমিতি।

অনুবাদ। “সমীহমান” অর্থাৎ কর্মকারী এই জীব, অবশ্যই (নিয়মতঃ) কর্মের ফল প্রাপ্ত হয় না, তদ্বারা জীবের কর্মফলপ্রাপ্তি পরাধীন, ইহা অনুমিত হয়,—যাহার অধীন, তিনি ঈশ্বর, অতএব ঈশ্বরই কারণ।

টিপ্পনী। মহর্ষি “অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়”—এই মত খণ্ডন করিয়া, এখন আর একটি মতের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে সেই মতের উল্লেখ করিয়াছেন। ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণের মতে এই সূত্রটি পূর্বপক্ষ-সূত্র। ভাষ্যকার প্রথমে “অপর আহ” এই বাক্যের উল্লেখপূর্বক এই সূত্রের অবতারণা করিয়া, “ঈশ্বরঃ কারণং,”—ইহা যে অপরের মত, মহর্ষি গৌতমের মত নহে, ইহা স্পষ্টই প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু জগৎ-কর্তা কর্মফলদাতা ঈশ্বর যে, জগতের কারণ, ইহা ত মহর্ষি গৌতমেরও দ্বিচ্ছন্দ, ইহা মতান্তর বা পূর্বপক্ষরূপে তিনি কিরূপে বলিবেন? পরবর্তী একবিংশ সূত্রের দ্বারা বাহা তিনি তাঁহার নিজেরও দ্বিচ্ছন্দরূপে প্রকাশ করিয়াছেন, তাহা তিনি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিতে পারেন না, তাহা কোনমতেই সম্ভব হইতে পারে না। সুতরাং এই সূত্রে “ঈশ্বরঃ কারণং” এই বাক্যের দ্বারা বুঝিতে হইবে যে, ঈশ্বরই একমাত্র কারণ, জীব বা তাহার কর্মাদি কারণ নহে, ইহাই পূর্বপক্ষ, ইহাই এখানে মহর্ষির খণ্ডনীয় মতান্তর। মহর্ষির “পুরুষ-কর্মফল্যদর্শনাৎ”—এই হেতুবাক্যের দ্বারাও পূর্বোক্তরূপ পূর্বপক্ষই যে, তাঁহার অভিমত, ইহা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। পুরুষ অর্থাৎ জীব, নানাবিধ ফললাভের জন্য নানাবিধ কর্ম করে, কিন্তু অবশ্যই সেইসমস্ত কর্মের ফললাভ করে না, অর্থাৎ (নিয়মতঃ) সর্বত্র সর্বদাই

সকল কৰ্ম্মের ফললাভ করে না। অনেক সময়েই অনেক কৰ্ম্ম বিফল হয়। সুতরাং জীবের কৰ্ম্মফললাভ নিজের অধীন নহে, নিজের ইচ্ছানুসারেই জীবের কৰ্ম্মফল লাভ হয় না, ইহা স্বীকার্য্য, ইহা জীবমাত্রেয়ই পরীক্ষিত সত্য। সুতরাং ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে যে জীবের কৰ্ম্মফললাভ পরাধীন। জীব নিজের ইচ্ছানুসারে কৰ্ম্মফল লাভ করিলে, অর্থাৎ কৰ্ম্মের সাফল্য তাহার স্বাধীন হইলে, জীবের কোন কৰ্ম্মই নিষ্ফল হইত না, দুঃখভোগও হইত না। সুতরাং জীবের সৰ্ব্বকৰ্ম্মের ফলাফল বাহার অধীন, জীবের সুখ ও দুঃখ বাহার ইচ্ছানুসারে নিয়মিত, এমন এক সৰ্ব্বজ্ঞ সৰ্ব্বশক্তিমান্ পরমপুরুষ আছেন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। তাঁহারই ইচ্ছানুসারে অনাদিকাল হইতে জীবের সুখ-দুঃখাদি ভোগ এবং জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় হইতেছে, তাঁহারই নাম ঈশ্বর। তিনি জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিয়া অর্থাৎ জীবের কৰ্ম্মানুসারে জীবের সুখ-দুঃখাদি ফল বিধান করেন না। নিজের ইচ্ছানুসারেই জীবের সুখ-দুঃখাদি ফলবিধান ও জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় করেন। তিনি জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়া, জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয়াদি কিছুই করিতে পারেন না—ইহা বলিলে, তাঁহার সৰ্ব্বশক্তিমান্ থাকে না, সুতরাং তাঁহাকে জগৎকর্ত্তা ঈশ্বর বলিয়া স্বীকার করা যায় না। সুতরাং জীবের কৰ্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, জীবের কৰ্ম্ম বা কৰ্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ নহেন, ইহাই স্বীকার্য্য। সৰ্ব্বজীবের প্রভু সেই ইচ্ছাময়ের অবদ্য ইচ্ছানুসারেই সৰ্ব্বজীবের সুখ-দুঃখাদি ভোগ হইতেছে, তাঁহার ইচ্ছা নিত্য, ঐ ইচ্ছার কোন কারণ নাই। জীবের সুখ-দুঃখাদি বিষয়ে তাঁহার কিরূপ ইচ্ছা আছে, তাহা জীবের বুঝিবার শক্তি নাই। সৰ্ব্বজীবের প্রভু সেই ইচ্ছাময়ের ইচ্ছায় জীবের কোনরূপ অনুভোগও হইতে পারে না। মূলকথা, জীবের কৰ্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, ইহাই পূৰ্ব্বপক্ষ।

তাৎপর্য্যটীকাকার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র এই সূত্রের ব্যাখ্যা করিতে এই জগৎ ব্রহ্মের পরিণাম, অথবা ব্রহ্মের বিবর্ত্ত, এইরূপ মতভেদে “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যের দ্বারা ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, ইহাই মহর্ষি গোতমের অভিমত পূৰ্ব্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। অর্থাৎ তাঁহার মতে মহর্ষি গোতম এই পূৰ্ব্বপক্ষসূত্রের দ্বারা ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ এই মতকেই প্রকাশ করিয়া, পরবর্ত্তী সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন। তাৎপর্য্য-টীকাকারের এইরূপ তাৎপর্য্যকল্পনার কারণ বুঝা যায় যে, মহর্ষি “প্রোতভাবে”র পরীক্ষাপ্রসঙ্গে “ব্যাক্তাভ্যক্তানাং”—ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জগতের উপাদান-কারণবিষয়ে নিজ সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, পরে ঐ নিজ সিদ্ধান্তের দৃঢ় প্রতিষ্ঠার জন্য ঐ বিষয়ে অত্যন্ত প্রাচীন মতের খণ্ডন করিয়াছেন। পূৰ্ব্বপ্রकरणে অভাবই জগতের উপাদান-কারণ, এই মতের খণ্ডন করায়, এই প্রकरणেও “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা মহর্ষি যে জগতের উপাদান-কারণ বিষয়েই অন্য মতের উল্লেখপূৰ্ব্বক খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। তাই তাৎপর্য্যটীকাকার পূৰ্ব্বপ্রकरणের ভাবানুসারে এই প্রकरणেও মহর্ষির পূৰ্ব্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য বা উদ্দেশ্য

বুঝিয়া, মহৰ্ষিৰ “ঈশ্বৰঃ কাৰণঃ” এই বাক্যেৰ দ্বাৰা ঈশ্বৰ বা ব্ৰহ্ম (জগতের) কাৰণ, অৰ্থাৎ উপাদান-কাৰণ—এই মতকেই পূৰ্বপক্ষৰূপে ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন।

তাঁহাৰা বিচাৰপূৰ্বক উপনিষদ ও বেদান্তসূত্ৰেৰ ব্যাখ্যা কৰিয়া ব্ৰহ্মকে জগতের উপাদান কাৰণ বলিয়া সিদ্ধান্ত কৰিয়াছেন, তাঁহাদিগেৰ মध्ये বিবৰ্তবাদী বৈদান্তিক-সম্প্ৰদায় ভিন্ন আৰ সকল সম্প্ৰদায়ই এই জগৎকে ব্ৰহ্মেৰ পৰিণাম বলিয়া ব্ৰহ্মেৰ উপাদানত্ব সমৰ্থন কৰিয়াছেন। তাঁহাদিগেৰ মতে মূৰ্ত্তিকা যেমন ঘটাদিকৰূপে পৰিণত হয়, হুঙ্ঘ যেমন দধিকৰূপে পৰিণত হয়, স্তবৰ্ণ যেমন কুণ্ডলাদিকৰূপে পৰিণত হয়, তদ্রূপ ব্ৰহ্মও জগৎৰূপে পৰিণত হইয়াছেন। অন্তৰ্থা আৰ কোনৰূপেই ব্ৰহ্ম জগতের উপাদান-কাৰণ হইতে পাবেন না। “যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে”—ইত্যাদি শ্ৰুতিৰ দ্বাৰা ব্ৰহ্মেৰ যে জগৎপাদানত্ব সিদ্ধ হইয়াছে, তাহা আৰ কোনৰূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। বিবৰ্তবাদী ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্যও শাস্ত্ৰীয়ক ভাষ্যে ব্ৰহ্মেৰ জগৎপাদানত্ব সমৰ্থন কৰিতে অনেক স্থানে মূৰ্ত্তিকা যেমন খটাদিকৰূপে পৰিণত হয়, হুঙ্ঘ যেমন দধিকৰূপে পৰিণত হয়, স্তবৰ্ণ যেমন কুণ্ডলাদিকৰূপে পৰিণত হয়, এইৰূপ দৃষ্টান্ত প্ৰদৰ্শন কৰিয়াছেন, কিন্তু তাঁহাৰ মতে ঐ সমস্ত পৰিণাম মিথ্যা। কাৰণই সত্য, কাৰ্য্য মিথ্যা, স্তব্ধতা ব্ৰহ্ম সত্য, তাঁহাৰ কাৰ্য্য জগৎ মিথ্যা। কিন্তু পূৰ্বোক্ত পৰিণামবাদী সমস্ত সম্প্ৰদায়ের মতেই ব্ৰহ্মেৰ পৰিণাম জগৎ সত্য। “ইচ্ছো মায়ামিতি পুৰুষঃ সত্যঃ” (বৃহদাৰণ্যক, ২।৫।১২) ইত্যাদি শ্ৰুতিতে যে “মায়ামিতি” শব্দ আছে, উহাৰ অৰ্থ ব্ৰহ্মেৰ শক্তি, উহা মিথ্যা পদাৰ্থ নহে। ব্ৰহ্মেৰ অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ তাঁহাৰ জগৎদ্বাৰা পৰিণাম হইলেও, তাঁহাৰ স্বৰূপেৰ কিছুমাত্ৰ হানি হয় না, স্তব্ধতা নিত্যতাৰও ব্যাঘাত হয় না, ব্ৰহ্ম, পৰিণামী নিত্য। ইহাদিগেৰ বিশেষ কথা এই যে, বেদান্তসূত্ৰে পূৰ্বোক্ত পৰিণামবাদই স্পষ্ট বুঝিতে পাৰা যায়। কাৰণ, “উপসংহাৰদৰ্শনায়ৈতি চেৎ কীর্বাদ্” এবং দেবাদিবিদপি লোকে (২।১।২৪।২৫) এই দুই সূত্ৰেৰ দ্বাৰা যেনেৰূপে ব্ৰহ্মেৰ পৰিণাম সমৰ্থিত হইয়াছে, এবং উহাৰ পরেই “কৃত্বৎ-প্ৰসক্তি-নিবৰণবচনকোপো বা” (২।১।২৬)—এই সূত্ৰেৰ দ্বাৰা ব্ৰহ্মেৰ পৰিণামেৰ অল্পপত্তি সমৰ্থনপূৰ্বক পূৰ্বপক্ষ স্থচনা কৰিয়া “ঐতেন্ত শব্দমূলত্বাৎ” (২।১।২৭)—এই সূত্ৰেৰ দ্বাৰা যেনেৰূপে ঐ পূৰ্বপক্ষের নিরাস করা হইয়াছে, তদ্বাৰা জগৎ ব্ৰহ্মেৰ পৰিণাম (বিবৰ্ত নহে), এই সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। যেমন দুধেৰ পৰিণাম দধি, তদ্রূপ জগৎ ব্ৰহ্মেৰ বাস্তব পৰিণাম, ইহাই বাদদ্বয়ণেৰ সিদ্ধান্ত না হইলে, তাঁহাৰ পূৰ্বোক্ত সূত্ৰে “কীর” দৃষ্টান্ত সুসঙ্গত হয় না এবং পরে “কৃত্বৎ-প্ৰসক্তি-নিবৰণবচনকোপো বা”—এই সূত্ৰেৰ দ্বাৰা পূৰ্বপক্ষপ্ৰকাশও কোনৰূপে উপপন্ন হইতে পারে না। কাৰণ জগৎ ব্ৰহ্মেৰ তত্ত্বতঃ পৰিণাম না হইলে, অৰ্থাৎ জগৎ অবিচ্ছিন্নকল্পিত হইলে, “ব্ৰহ্মেৰ আংশিক পৰিণাম হইলে, তাঁহাৰ নিবৰণবচন বা নিবৰণবচনবোধক শাস্ত্ৰেৰ ব্যাঘাত হয়, একান্ত সম্পূৰ্ণ ব্ৰহ্মেৰই পৰিণাম স্বীকাৰ কৰিতে হইলে, দুধেৰ তায় তাঁহাৰ স্বৰূপেৰ হানি হয়, মূলোচ্ছেদ হইয়া পড়ে,” এইৰূপ পূৰ্বপক্ষের অবকানই হয় না। ব্ৰহ্মেৰ বাস্তব পৰিণাম হইলেই, ঐৰূপ

পূর্বপক্ষ ও তাহার উত্তর উপপন্ন হয়। পূর্বোক্ত পরিণামবাদী সকল সম্প্রদায়ই নানা প্রকারে নিজ সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন। শ্রীভাষ্যকার রামানুজ এবিষয়ে বহু বিচার করিয়া “বিবর্তবাদ” খণ্ডন করিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণব দার্শনিক প্রভুপাদ শ্রীজীব গোস্বামী “সর্ব-সংবাদিনী” গ্রন্থে পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রগুলির ব্যাখ্যা করিয়া “পরিণামবাদ”ই যে, বেদান্তের সিদ্ধান্ত, ইহা বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। ব্রহ্ম জগৎরূপে পরিণত হইলেও, তাহার অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ কিছুমাত্র বিকার হয় না, তিনি সৎকথা অবিকৃত থাকিয়াই জগৎ প্রসব করেন, এই বিষয়ে তিনি চিন্তামণিকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, “চিন্তামণি” নামে মণি বিশেষ নিজে অবিকৃত থাকিয়াই নানাদ্রব্য প্রসব করে, ইহা লোকে এবং শাস্ত্রে প্রসিদ্ধ আছে। “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থেও আমরা পূর্বোক্ত পরিণামবাদ-সমর্থনে “মণি” দৃষ্টান্তের উল্লেখ দেখিতে পাই। সে বাহা হউক, পূর্বোক্ত “পরিণামবাদ” যে সুপ্রাচীন কাল হইতেই নানা প্রকারে সমর্থিত হইয়াছে, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। বিবর্তবাদ-বিশেষী মহাদার্শনিক রামানুজ শ্রীভাষ্যে নিজ সিদ্ধান্তের অতিপ্রাচীনত্ব ও প্রামাণিকত্ব সমর্থন করিবার জন্য অনেক স্থানে বেদান্তসূত্রের যে বোধায়নকৃত সূত্রের উল্লেখ করিয়াছেন, ঐ বোধায়ন অতিপ্রাচীন, তাহার গ্রন্থও এখন অতি দুর্লভ হইয়াছে। ভাস্করাচার্য্য ব্রহ্মের পরিণাম-বাদ সমর্থন করিয়াই বেদান্তসূত্রের ভাষ্য করিয়াছেন। এই ভাস্করাচার্য্যও অতি প্রাচীন। প্রাচীন নৈসারিকবর্ষা উদয়নাচার্য্যও “ন্যায়কুসুমাজলি” গ্রন্থে ব্রহ্মপরিণামবাদী ঐ ভাস্করাচার্য্যের নামোল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ের “বাচরন্তণং বিকারো নামধেয়ং সৃষ্টিকেত্যেব সত্যং”—ইত্যাদি অনেক ক্রতির দ্বারা এবং

১। প্রসিদ্ধি লোকশাস্ত্রোঃ, চিন্তামণিঃ স্বয়মবিকৃত এব নানাদ্রব্যানি প্রসৃতে ইতি।—সর্বসংবাদিনী।

২। অবিচিন্ত্য শক্তিবৃত্ত শ্রীভগবান্

বেচ্ছায় জগৎরূপে পায় পরিণাম।

তথাপি অচিন্ত্য শক্তো হয় অবিকারী।

প্রাকৃত মণি ভাষে দৃষ্টান্ত যে ধরি।

নানারত্নরাশি হয় চিন্তামণি হৈতে।

তথাপিহ মণি রজ্জ্ব রূপ অবিকৃতে।

প্রাকৃত বস্তুতে যদি অচিন্ত্য শক্তি হয়।

ঈশ্বরের অচিন্ত্য শক্তি ইথে কি বিষয়?।—চৈতন্যচরিতামৃত, আদিলীলা—১ম পং।

৩। “ব্রহ্ম পরিণতেরিতি ভাস্করগোত্রে যুজ্যতে”।

(“কুসুমাজলি” ২য় স্তবকের ৩য় শ্লোকের ব্যাখ্যায় উদয়নকৃত বিচার দ্রষ্টব্য।)

ভাস্করস্বিমিত্তভাস্করকারঃ।—বর্জমানকৃত “প্রকাশ” টীকা।

উপাদান-কারণের সত্তা ভিন্ন কার্যের কোন বাস্তব সত্তা নাই, কারণই সত্য, কার্য মিথ্যা, ইহা বুদ্ধির দ্বারা সমর্থন করিয়া, সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন যে, এই জগৎ ব্রহ্মের বিবর্ত। অর্থাৎ অজ্ঞানবশতঃ রজ্জুতে সর্পের ভ্রাম, শুদ্ধিতে রজতের ভ্রাম এই জগৎ ব্রহ্মে কল্পিত বা আরোপিত। অজ্ঞানবশতঃ রজ্জুতে যেমন মিথ্যা সর্পের সৃষ্টি হয়, শুদ্ধিতে মিথ্যা রজতের সৃষ্টি হয়, তদ্রূপ এক্ষে মিথ্যা জগতের সৃষ্টি হইয়াছে। রজ্জু যেমন মিথ্যাসর্পের অধিষ্ঠানরূপ উপাদান-কারণ, ব্রহ্মও তদ্রূপ এই মিথ্যা জগতের অধিষ্ঠানরূপ উপাদান-কারণ। আর কোন রূপেই ব্রহ্মের জগৎপাদান সম্ভব হয় না। ব্রহ্মের বাস্তব পরিণাম স্বীকার করিলে, তাঁহার ঐতিহাসিক নির্বিকারত্বাদি কোনরূপে উপপন্ন হয় না। ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, কিন্তু ব্রহ্ম অবিকৃত, ব্রহ্মের কিছুমাত্র বিকার হয় নাই, ইহা বলিতে গেলে পূর্বোক্ত “বিবর্তবাদ”কেই আশ্রয় করিতে হইবে। এই মতে জগৎ মিথ্যা বা মায়িক। এই মতই “বিবর্তবাদ,” “মায়াবাদ” “একান্তাশ্রিতবাদ” ও “অনির্বাচ্যবাদ” প্রভৃতি নামে কথিত হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য এই মতের বিশেষরূপ সমর্থন ও প্রচার করিলেও, তাঁহার গুরু গুরু গোড়পাদ স্বামী “মাণ্ডুক্য কারিকা”র এই মতের সুপ্রকাশ করিয়াছেন। আরও নানা কারণে এই মত যে অতি প্রাচীন মত, ইহা বুঝিতে পারা যায়। তাৎপর্য্যটীকাকার নাচম্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যানুসারে পূর্বোক্ত মতদ্বয় যে, ভ্রামসৃষ্টকার মহর্ষি গোতমের সময়েও প্রতিষ্ঠিত ছিল, ইহাও স্বীকার করিতে হয়। সে বাহা হউক, মূল কথা তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে পূর্বোক্ত মতদ্বয়কে আশ্রয় করিয়া পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অর্থাৎ জগতের উপাদান-কারণ না হউক, কিন্তু “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—অর্থাৎ ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ হইবেন, ব্রহ্মই জগৎপাদকে পরিণত হইয়াছেন, সুতরাং ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, ইহাই সিদ্ধান্ত বলিব। অথবা এই জগৎ ব্রহ্মের বিবর্ত, অর্থাৎ অনাদি অনির্কচনীয় অবিজ্ঞানবশতঃ এই জগৎ ব্রহ্মেই আরোপিত, ব্রহ্মেই এই জগতের মিথ্যা সৃষ্টি হইয়াছে। সুতরাং ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, ইহা স্বীকার্য্য। কর্মবাদী যদি বলেন যে, চেতন জীবগণ অনাদিকাল হইতে যে শুভাশুভ কর্ম করিতেছে, তাহাদিগের ঐ সমস্ত কর্মজন্তই জগতের সৃষ্টি হইয়াছে ও হইতেছে। জগতের সৃষ্টাদি কার্য্যে জীবগণের কর্মই কারণ, উহাতে ঈশ্বরের কোন প্রয়োজন নাই, সুতরাং ঈশ্বর জগতের কারণই নহেন। এইজন্য পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষবক্তা মহর্ষি বলিয়াছেন, “পুরুষকর্ম্মাকলাদর্শনাৎ”। তাৎপর্য্য এই যে, চেতনের অধিষ্ঠান ব্যতীত জীবের কর্ম, কিছুই কারণ হইতে পারে না। সুতরাং কর্মের অধিষ্ঠাতা চেতন পদার্থ স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু অসর্জজ জীব অনাদি কালের অসংখ্য কর্মের অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না এবং জীব যখন নিষ্ফল কর্ম্মও করে এবং নিষ্ফল বুদ্ধিগোষ্ঠ কর্ম্ম প্রবৃত্ত হয়, তখন জীবকে কর্ম্মের অধিষ্ঠাতা চেতন বলা যায় না। সর্জজ চেতনকেই কর্ম্মের অধিষ্ঠাতা বলা যায়। সৃষ্টাদি কার্য্যের জন্ত সর্জজ চেতন অর্থাৎ ঈশ্বর স্বীকার্য্য হইলে, তাঁহাকেই জগতের উপাদান-কারণ বলিব। তাই বলিয়াছেন, “ঈশ্বরঃ কারণঃ”।

তাৎপর্যটীকাকার পূর্বোক্তরূপে এই সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিলেও, বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতি পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িকগণ ঐরূপ ব্যাখ্যাকে প্রকৃত বলিয়া গ্রহণ করেন নাই। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রথমে তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি-সম্প্রদায়ের পূর্বোক্তরূপ পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যা প্রকাশ করিয়া, শেষে নিজ মন্তব্য প্রকাশ করিয়াছেন যে, “বস্তুতঃ জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই এই জগতের নিমিত্তকারণ, এই মত খণ্ডনের জন্তই এখানে মহাবির এই প্রকরণ। ঈশ্বর বা ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, এই মত খণ্ডনের জন্তই যে, মহাবির এখানে এই প্রকরণটি বলিয়াছেন, এ বিষয়ে কিছুমাত্র প্রশ্ন দেধি না”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের অনেক পরবর্তী “শ্রীমত্ববিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্যও প্রথমে বাচস্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যাহুসারে এই প্রকরণের ব্যাখ্যা করিয়া, পরে বলিয়াছেন যে, “বস্তুতঃ এখানে ঈশ্বরকে জগতের কারণ বলিয়া সিদ্ধ করিবার জন্তই মহাবির “ঈশ্বর কারণ” ইত্যাদি সূত্র বলিয়াছেন। অর্থাৎ এই সূত্রটি দ্বিতীয় সূত্র। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও শেষে “প্রসঙ্গতঃ এখানে জগতের কারণরূপে ঈশ্বরসিদ্ধির জন্তই মহাবির এই প্রকরণ,” ইহা স্তম্ভ সম্প্রদায়ের মত বলিয়া তন্নতাহুসারেও তিন সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সে ব্যাখ্যা পরে প্রকটিত হইবে। ফল-কথা, পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িকগণ এখানে বাচস্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যা গ্রহণ করেন নাই। পরম-প্রাচীন ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন এবং বার্তিককার উদ্যোতকরও ঐরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই। তাঁহাদিগের ব্যাখ্যার দ্বারাও মহাবির যে, জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর এই জগতের কারণ, এই মতকেই এই সূত্রে পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিয়াছেন, ইহাই সর্বগতাবে বুঝা যায়। বস্তুতঃ জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, ঈশ্বর নিজের ইচ্ছাবশতঃই জগতের সৃষ্টি, স্থিতি, প্রলয় করেন, তিনি স্বেচ্ছাচারী, তাঁহার ইচ্ছায় কোনরূপ অহুযোগই হইতে পারে না, ইহাও অতি প্রাচীন মত। নকুলীশ পাণ্ডপত-সম্প্রদায় এই মতের সমর্থন করিয়া গ্রহণ করিয়া ছিলেন।^১ শৈবাচার্য্য মহামনীষী ভাস্করজ্ঞের “গণকারিকা” গ্রন্থের রত্নটীকায় এই মতের ব্যাখ্যা আছে। তদনুসারে মাধবাচার্য্য “সর্বদর্শনসংগ্রহে”র নকুলীশ পাণ্ডপত-দর্শন-প্রবন্ধে ঐ মতেরই ব্যাখ্যা করিয়া, পরে “শৈবদর্শন” প্রবন্ধে ঐ মতের দোষ প্রদর্শন করিয়াছেন। জীবের কর্ম্মাদি-নিরপেক্ষ ঈশ্বরই কারণ, এই মত প্রাচীন কালে এক প্রকার “ঈশ্বরবাদ” নামেও কথিত হইত। প্রাচীন পালি বৌদ্ধ গ্রন্থেও পূর্বোক্তরূপ “ঈশ্বরবাদের” উল্লেখ দেখা যায়^২। বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ও উক্ত মতকে স্তম্ভ সম্প্রদায়ের মত বলিয়াই উল্লেখ করিয়াছেন। “বুদ্ধচরিত”

১। “কর্ম্মাদিনিরপেক্ষ স্বেচ্ছাচারী যতো হয়ঃ।

অতঃ কারণতঃ শাস্ত্রে সর্বকারণকারণং”।

(“সর্বদর্শনসংগ্রহে” নকুলীশ পাণ্ডপতদর্শন দ্রষ্টব্য)।

২। “ইস্মরো সৰ্বলোকস্ম সচে কস্মেতি জীবিতং।

ইচ্ছিবাসনভাবঞ্চ কস্মৎ কল্যাণপাপকং।

নিদ্দেশকারী পুরিসো ইস্মরো তেন নিম্পতিং।

—মহাবোধিজাতক, (জাতক, মে খণ্ড—২৩৮ পৃষ্ঠা)।

এসে অশ্বষোণ ও উক্ত মতকে অস্ত্র সম্প্রদায়ের মত বলিয়াই স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন^১। মহর্ষি গোতম এখানে “ঈশ্বরঃ কারণঃ পুরুষকর্মাফলাদর্শনাৎ”—এই শ্রুতের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ “ঈশ্বরবাদ”কেই পূর্বগম্যরূপে সমর্থন করিয়া, ঐ মতের খণ্ডনের দ্বারা জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ। এই নিজ সিদ্ধান্তের প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন, ইহাই আমাদের দৃঢ় বিশ্বাস। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের মন্তব্য পূর্বেই লিখিত হইয়াছে ॥১২॥

সূত্র। ন পুরুষকর্মাভাবে ফলানিষ্পত্তেঃ ॥২০॥৩৬২॥

অনুবাদ! (উত্তর) না, অর্থাৎ জীবের কর্মনিরপেক্ষ একমাত্র ঈশ্বরই জগতের কারণ নহেন, যেহেতু জীবের কর্মের অভাব অর্থাৎ জীব কোন কর্ম না করিলে, ফলের উৎপত্তি হয় না।

ভাষ্য। ঈশ্বরাধীনা চেৎ ফলনিষ্পত্তিঃ শ্রাদপি, তর্হি পুরুষশ্চ সমীহামন্তরেণ ফলং নিষ্পদ্যেতেতি।

অনুবাদ। যদি ফলের উৎপত্তি ঈশ্বরের অধীন হয়, তাহা হইলে জীবের কর্মবাতীতও ফল উৎপন্ন হইতে পারে।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বগম্যের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই শ্রুতের দ্বারা বলিয়াছেন যে, জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ নহেন। কারণ, জীব কর্ম না করিলে, তাহার কোন ফলনিষ্পত্তি হয় না। যদি একমাত্র ঈশ্বরই জীবের সর্বফলের বিধাতা হন, তাহা হইলে, জীব কিছু না করিলেও তাহার সর্বফলপ্রাপ্তি হইতে পারে। সুতরাং জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, ইহাই স্বীকার্য। জীবের শুভাশুভ কর্মামুসায়েই ঈশ্বর তাহার শুভাশুভ ফল বিধান করেন এবং তজ্জন্তু জগতের সৃষ্টি করেন। “শ্রাব্যবাস্তিকে” উদ্যোতকরও এই শ্রুতের তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, একমাত্র ঈশ্বরই কারণ হইলে, জীবের কর্ম ব্যতিরেকেও সুখ ও দুঃখের উপভোগ হইতে পারে। তাহা হইলে কর্মলোপ ও মোক্ষের অভাবও হইয়া পড়ে, এবং ঈশ্বরের একরূপতাবশতঃ কার্য্যও একরূপই হয়—জগতের বৈচিত্র্য হইতে পারে না। পরবর্তী শ্রুতের “বাস্তিকে”ও উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে, যিনি কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরকে কারণ বলিয়া স্বীকার করেন, তাহার মতে মোক্ষের অভাব প্রভৃতি দোষ হয়। কিন্তু ঈশ্বর কর্মসাপেক্ষ হইলে এ সমস্ত দোষ হয় না। কারণ, জীবের দ্রুঃখ-

১। “সর্গং বদন্তীশ্বরতত্ত্বাংস্তে তত্র এবহে পুরুষস্ত ১২ঃ।

য এব হেতুঃ সর্গতঃ প্রবৃত্তৌ হেতুবিবৃত্তৌ নিবৃত্তঃ স এব”।

—বৃহচ্চিত্রিত, ২ম সর্গ—৫৩ শ্লোক ॥

জনক কৰ্ম বা অদৃষ্টবশতঃই ঈশ্বর জীবের দুঃখ সম্পাদন করেন, ইহা সিদ্ধান্ত হইলে, মুক্ত স্বাভাব্য সমস্ত অদৃষ্টের ধ্বংস হওয়ার আর তাহার কোন দিনই দুঃখের উৎপত্তি হইতে পারে না। সুতরাং মোক্ষ উপপন্ন হইতে পারে। উদ্ভোতকরের এই সমস্ত কথা দ্বারা তাঁহার মতেও মহর্ষি যে পূর্বসূত্রে কৰ্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের কারণ, এই মতকেই পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা বুঝিতে পারা যায়। যথাক্রমে ভাষ্যের দ্বারা ভাষ্যকারেরও ঐরূপ তাৎপর্য স্পষ্ট বুঝা যায়।

সর্বতত্ত্বতত্ত্ব শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র তাৎপর্যটীকায় পূর্বোক্তরূপে পূর্বসূত্রের ব্যাখ্যা করিয়া এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত “ব্রহ্ম-পরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদ”ের নিরাস করিয়াছেন। অবশ্য তাঁহার পূর্বপক্ষ-ব্যাখ্যানুসারে এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষির পূর্বোক্ত মতদ্বয় বা ব্রহ্মের জগৎস্থাপনাত্মক খণ্ডনই কর্তব্য। কিন্তু মহর্ষির এই সূত্রে পূর্বোক্ত মতদ্বয় নিরাসের কোন যুক্তি পাওয়া যায় না। তাৎপর্যটীকাকারও এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত মতদ্বয় নিরাসের কোন যুক্তির ব্যাখ্যা করেন নাই। তিনি “ইদমজ্ঞাতুঃ” এই কথা বলিয়া, এই সূত্রের “আকৃত” অর্থাৎ গূঢ় আশয় বর্ণন করিতে নিজেই সংক্ষেপে পূর্বোক্ত “ব্রহ্মপরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদ”ের অসৌভাগ্যতা বর্ণন করিয়া বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জগতের উপাদান-কারণ হইতেই পারেন না। সুতরাং ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত-কারণ, ইহাই মহর্ষি গোতমের সিদ্ধান্ত। কিন্তু যদি কেহ জীবের কৰ্মনিরপেক্ষ কেবল ঈশ্বরকেই জগতের নিমিত্ত-কারণ বলেন, এই জন্য মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা উহা খণ্ডন করিয়াছেন। মহর্ষি যে, এই সূত্রের দ্বারা জীবের কৰ্মনিরপেক্ষ কেবল ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণ মতের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও কিন্তু তাৎপর্যটীকাকার শেষে এখানে বলিয়াছেন। এবং পরবর্তী সূত্রের অবতারণা করিতে তিনি বলিয়াছেন যে, মহর্ষি “ব্রহ্মপরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদ” এবং কৰ্মনিরপেক্ষ কেবল ঈশ্বরের নিমিত্ততাবাদের খণ্ডন করিয়া (পরবর্তী সূত্রের দ্বারা) নিজের অভিমত সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা কিরূপে “ব্রহ্মপরিণামবাদ” ও “ব্রহ্মবিবর্তবাদ”ের খণ্ডন করিয়াছেন, এই সূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা কিরূপে ঐ মতদ্বয়ের নিরাস হয়, ইহা তাৎপর্যটীকাকার কিছুই বলেন নাই। “জ্ঞান-স্বত্ববিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য প্রথমে তাৎপর্যটীকাকারের ব্যাখ্যানুসারেই পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিয়া, এই সূত্রের দ্বারা ঐ পূর্বপক্ষের অর্থাৎ ব্রহ্মই জগতের উপাদান-কারণ, এই মতের খণ্ডনেই মহর্ষি গোতমের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, এই সূত্রে “পুরুষকৰ্ম” বলিতে দৃষ্ট কারণমাত্রই মহর্ষির বিবক্ষিত। পুরুষের কৰ্ম এবং দণ্ড, চক্র প্রভৃতি ও যুক্তিাদিনির্মিত কপাল ও কপালিকা প্রভৃতি দৃষ্ট কারণের অভাবে ফল নিষ্পত্তি হয় না, অর্থাৎ ঘটাদি কাণ্ডের উৎপত্তি হয় না, সুতরাং ঘটাদি কার্য্যে ঐ সমস্ত দৃষ্ট কারণও আবশ্যক, ইহাই এই সূত্রের তাৎপর্য্য। তাহা হইলে ঘটাদি কার্য্যে যুক্তিাদিনির্মিত কপাল কপালিকা প্রভৃতি দ্রব্যেরই উপাদান-কারণ সিদ্ধ হওয়ায় এবং ঐ দৃষ্টান্তে

দ্ব্যণুকের উৎপত্তিতে ঐ দ্ব্যণুকের অবয়ব পরমাণুরই উপাদান-কারণই সিদ্ধ হওয়ায়, ঈশ্বরের উপাদান-কারণই সিদ্ধ হয় না। অর্থাৎ ঈশ্বর বা ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই, ইহাই মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা স্থচনা করিয়াছেন বুঝিতে হইবে। গোশ্বামী ভট্টাচার্য্য বাচস্পতি মিশ্রের মতামুসারে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য কল্পনা করিলেও, শেষে তিনিও উহা প্রকৃত তাৎপর্য্য বদ্বিগ্ধ বিশ্বাস করেন নাই। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতিও এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্যের ব্যাখ্যা করেন নাই। এই সূত্রের দ্বারা সরলভাবে পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য বুঝা যায় না। জীব কর্ম না করিলে ঈশ্বর তাহাকে স্বেচ্ছাবশতঃ ফল প্রদান করেন না। ঈশ্বর কেবল স্বেচ্ছাবশতঃই কাহাকে সুখ এবং কাহাকে দুঃখ প্রদান করিলে, তাহার পক্ষপাত ও নির্দয়তা দোষের আপত্তি হয়। সুতরাং ঈশ্বর জীবের কর্মামুসারেই জীবকে সুখ ও দুঃখ প্রদান করেন, জীবের কর্মসাপেক্ষে ঈশ্বরই জগতের কারণ, ইহাই বৈদিক সিদ্ধান্ত। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা এই বৈদিক সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়া জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ, এই অবৈদিক মতের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাই এই সূত্রের দ্বারা সরলভাবে স্পষ্ট বুঝা যায়। পরবর্ত্তী সূত্রে ইহা সুবাক্ত হইবে ॥২০॥

সূত্র। তৎকারি ত্বাদহেতুঃ ॥ ২১ ॥ ৩৬৩ ॥

অনুবাদ। “তৎকারিত্ব”বশ অর্থাৎ জীবের কর্মের ফল ঈশ্বরকারিত বা ঈশ্বরজনিত, ঈশ্বরই জীবের কর্মফলের বিধাতা, এজন্য “অহেতু” অর্থাৎ পূর্ব-সূত্রোক্ত “জীবের কর্মের অভাবে ফলের উৎপত্তি হয় না” এই হেতু জীবের কর্মই তাহার সমস্ত ফলের কারণ ঈশ্বর কারণ নহেন, এই বিষয়ে হেতু (সাধক) হয় না।

ভাষ্য। পুরুষকারমীশ্বরোহনুগৃহ্ণাতি, ফলায় পুরুষস্য যতমানস্তে-
শ্বরঃ ফলং সম্পাদয়তি। যদা ন সম্পাদয়তি, তদা পুরুষকর্ম্মফলং
ভবতি। তস্মাদীশ্বরকারিত্বাদহেতুঃ “পুরুষকর্ম্মভাবে ফলানিষ্পত্তে”-
রিতি।

অনুবাদ। ঈশ্বর পুরুষকারকে অর্থাৎ জীবের কর্মকে অনুগ্রহ করেন, (অর্থাৎ) ঈশ্বর ফলের নিমিত্ত প্রযত্নকারী জীবের ফল সম্পাদন করেন। যে সময়ে সম্পাদন করেন না, সেই সময়ে জীবের কর্ম নিষ্ফল হয়। অতএব “ঈশ্বর-কারিত্ব”বশতঃ “জীবের কর্মের অভাবে ফলের উৎপত্তি হয় না”, ইহা অহেতু, [অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত ঐ হেতুর দ্বারা জীবের কর্মই তাহার সমস্ত ফলের কারণ, ঈশ্বর নহেন, ইহা সিদ্ধ হয় না, ঐ হেতু কেবল জীবের কর্মেরই ফলজনকত্বের সাধক হয় না]।

উপলব্ধি! “জীবের কর্মের অভাবে ফলনিষ্পত্তি হয় না”, এই হেতুর দ্বারা মহর্ষি পূর্বসূত্রে জীবের কর্মের কারণত্ব সিদ্ধ করিয়া, কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ নহেন, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। এখন পূর্বগক্ষবাদী মহর্ষির পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর উল্লেখ করিয়া বলিতে পারেন যে, তাহা হইলে কেবল জীবের কর্মকেই জগতের কারণ বলা যাইতে পারে, অর্থাৎ জীবের কর্মানুসারেই তাহার সুখ-দুঃখাদি ফলভোগ এবং তজ্জন্ত জগতের সৃষ্টি হয়। ইহাতে ঈশ্বরের কারণত্ব স্বীকার অনাবশ্যক। নীমাংসক-সম্প্রদায়বিশেষও ইহাই সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন। ফল-কথা, পূর্বসূত্রে যে হেতুর দ্বারা জীবের কর্মের কারণত্ব সিদ্ধ করা হইয়াছে, ঐ হেতুর দ্বারা কেবল জীবের কর্মই কারণ, ইহাই সিদ্ধ হইবে। সুতরাং মহর্ষি গোতমের সিদ্ধান্ত যে, কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব, তাহা সিদ্ধ হয় না। এতদ্বত্তরে মহর্ষি শেষে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পূর্বসূত্রে যে হেতু বলিয়াছি, উহা জীবের কর্মই কারণ, ঈশ্বর কারণ নহেন, এই বিষয়ে হেতু হয় না। অর্থাৎ ঐ হেতুর দ্বারা জীবের কর্মও কারণ, ইহাই সিদ্ধ হয়; কেবল জীবের কর্মই কারণ, ঈশ্বর কারণ নহেন, ইহা সিদ্ধ হয় না। কারণ, জীবের কর্মের ফল ঈশ্বরকারিত। ভাষ্যকার এই সূত্রস্থ “তৎ” শব্দের দ্বারা প্রথম সূত্রোক্ত ঈশ্বরকেই গ্রহণ করিয়া, এই সূত্রের “তৎকারিতত্বাৎ” এই হেতুবাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“ঈশ্বর-কারিতত্বাৎ”। এবং ঐ “ঈশ্বরকারিতত্ব” বুঝাইবার জন্তই ভাষ্যকার প্রথমে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের কর্মকে অনুগ্রহ করেন, অর্থাৎ কোন ফলের জন্ত কর্মকারী জীবের ঐ ফল সম্পাদন করেন। ঈশ্বর যে সময়ে ফল সম্পাদন করেন না, সে সময়ে ঐ কর্ম নিষ্ফল হয়। অর্থাৎ জীবের কিরূপ কর্ম আছে এবং কোন্ সময়ে ঐ কর্মের কিরূপ ফলভোগ হইবে, ইহা ঈশ্বরই জানেন, তদনুসারে ঈশ্বরই জীবের কর্মফল সম্পাদন করেন, তিনি জীবের কর্মফল সম্পাদন না করিলে, জীবের কর্ম নিষ্ফল হয়। সুতরাং অনেক সময়ে জীবের কর্মের বৈফল্য দেখা যায়। ভাষ্যকারের এই ব্যাখ্যার দ্বারা তাহার মতে মহর্ষি “তৎকারিতত্বাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা এখানে জীবের কর্মের ফলকেই ঈশ্বরকারিত বলিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায়। সুতরাং জীবের কর্মফলের প্রতি কেবল কর্মই কারণ নহে, কর্মফলবিধাতা ঈশ্বরও কারণ, ইহাই ঐ বাক্যের দ্বারা প্রকটিত হয়। তাহা হইলে পূর্বসূত্রে যে হেতু বলা হইয়াছে, তাহা কেবল জীবের কর্মের কারণত্ব-সাধক হেতু হয় না, ইহাও মহর্ষির “তৎকারিতত্বাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা প্রতিপন্ন হইতে পারে। অবশ্য মহর্ষি যে, পূর্বসূত্রোক্ত হেতুকেই এই সূত্রে “অহেতু” বলিয়াছেন, ইহা ভাষ্যকার স্পষ্ট করিয়া বলিলেও, উহা কোন্ সাধ্যের সাধক হেতু হয় না, তাহা বলেন নাই। কিন্তু ভাষ্যকার যেভাবে জীবের কর্মফলের ঈশ্বরকারিতত্ব বুঝাইয়া, কর্মফললাভে কর্মের ছাত্র ঈশ্বরকেও কারণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহা চিন্তা করিলে, ঈশ্বরনিরপেক্ষ কেবল কর্মই ঐ কর্মফলের কারণ নহে, পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা উহা সিদ্ধ হয় না, ইহা এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য বুঝা যাইতে পারে। জৈমিনির মতে ঈশ্বরনিরপেক্ষ কর্মই কর্মফলের কারণ, ইহা বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণও উল্লেখ

করিয়াছেন। মহর্ষি গোতম শেষে এই সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াও, তাহার নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। কারণ, মহর্ষির নিজের সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে, ঐ মতের খণ্ডন করা এখানে অত্যাবশ্যক।

পরন্তু, পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, “জীবের কর্মব্যতীত ফলের উৎপত্তি হয় না” এই (পূর্ব-সূত্রোক্ত) হেতুর দ্বারা যদি জীবের কর্মের ফলজনকত্ব সিদ্ধ হয়, তাহা হইলে, জীবের কর্ম সর্বত্রই সফল হইবে। কারণ, যাহা ফলের কারণ বলিয়া সিদ্ধ, তাহা থাকিলে ফল অবশ্যই হইবে, নচেৎ তাহাকে ফলের কারণই বলা যায় না। কিন্তু জীব কর্ম করিলেও যখন অনেক সময়ে ঐ কর্ম নিফল হয়, তখন জীবের কর্মকে ফলের কারণ বলা যায় না। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা ইহারও উত্তর বলিয়াছেন যে, “জীবের কর্মব্যতীত ফলের উৎপত্তি হয় না”, এই হেতু জীবের কর্মের সর্বত্র ফলজনকত্বের সাধক হেতু হয় না। কারণ, জীবের কর্মের ফল ঈশ্বরকারিত। অর্থাৎ ঈশ্বরই জীবের কর্মফলের বিধাতা। তিনি জীবের কর্মের ফল সম্পাদন না করিলে, ঐ কর্ম নিফল হয়। জীব কর্ম না করিলে, ঈশ্বর তাহার স্তম্ভঃখাদি ফল বিধান করেন না, এজন্য জীবের ফললাভে তাহার কর্মও কারণ, ইহাই পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা সিদ্ধ হইয়াছে। কিন্তু জীব কোন ফললাভের জন্য যে কর্ম করে, কেবল সেই কর্মই তাহার সেই ফললাভের কারণ নহে। জীবের পূর্ব পূর্ব কর্ম বা অদৃষ্টবিশেষ এবং সেই ফললাভের প্রতি-বন্ধক দ্রুদৃষ্টবিশেষের অভাব এবং সেই কর্মের ফলভোগের কাল, এই সমস্তও সেই ফললাভে কারণ। জীবের সেই সমস্ত অদৃষ্ট এবং ফললাভের প্রতিবন্ধক দ্রুদৃষ্টবিশেষ এবং কোন সময়ে কিরূপে কোন স্থানে ঐ কর্মের ফল-ভোগ হইবে, ইত্যাদি সেই সর্বজ্ঞ এবং জীবের সর্বকর্মাধ্যক্ষ একমাত্র ঈশ্বরই জানেন, সুতরাং তদনুসারে তিনিই জীবের সর্বকর্মের ফলবিধান করেন। ফললাভের পূর্বোক্ত সমস্ত কারণ না থাকিলে, ঈশ্বর জীবের কর্মের ফলবিধান করেন না। সুতরাং অনেক সময়ে জীবের কর্মের বৈফল্যের উপপত্তি হয়। ফলকথা, জীবের ফললাভে তাহার কর্ম কারণ হইলেও, ঐ কর্ম সর্বত্র ফলজনক হইবে, এ বিষয়ে পূর্বসূত্রোক্ত হেতু অহেতু, অর্থাৎ ঐ হেতু জীবের কর্মের সর্বত্র ফলজনকত্বের সাধক হয় না, ইহাও পক্ষান্তরে এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষির বক্তব্য বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকারের কথার দ্বারাও ঐরূপ তাৎপর্যের ব্যাখ্যা করা যায়।

উদ্যোতকর এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের কর্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের কর্তা হইলে, জীবের সেই কর্মে ঈশ্বরের কর্তৃত্ব নাই, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, কর্তা যাহা সহকারী কারণরূপে অবলম্বন করেন, তাহা ঐ কর্তার কৃত পদার্থ নহে, তাহাতে ঐ কর্তার কারণত্ব নাই, ইহা দেখা যায়। সুতরাং ঈশ্বর জগতের সৃষ্টিকার্যে জীবের কর্মকে সহকারী কারণরূপে অবলম্বন করিলে, জীবের ঐ কর্মে ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব থাকে না। তাহা হইলে ঈশ্বরের সর্বকর্তৃত্ব ও সর্বৈশ্বরত্ব সম্ভব হয় না। সুতরাং ঈশ্বর জীবের কর্মকে অপেক্ষা করিয়া কোন কার্য করেন না। তিনি জীবের কর্মনিরপেক্ষ জগৎকর্তা,

এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য। এতদ্বারা এই সূত্রের অবতারণা করিয়া উদ্যোতকর মহর্ষির তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, আমরা জীবের কৰ্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের কারণ, ইহা বলি না। কিন্তু আমরা বলি, ঈশ্বর জীবের কৰ্মকে অনুগ্রহ করেন। কৰ্মের অনুগ্রহ কি? এতদ্বারা উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে, জীবের যে কৰ্ম যেক্রপ, এবং যে সময়ে উহার ফলভোগ হইবে, সেই সময়ে সেইক্রপে ঐ কৰ্মের বিনিয়োগ করা অর্থাৎ উহার যথাযথ ফল-বিধান করাই কৰ্মের অনুগ্রহ। উদ্যোতকরের কথার দ্বারা তাঁহার মতে এই সূত্রের তাৎপর্যার্থ বুঝা যায় যে, ঈশ্বর জীবের কৰ্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের কৰ্ত্তা হইলে, ঐ কৰ্মে তাঁহার যে কোনরূপ কর্তৃত্ব থাকিবে না—ঐ কৰ্মে যে, তাঁহার ঈশ্বরত্ব থাকিবে না, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। ঈশ্বর জীবের যে কৰ্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের সৃষ্টাদি করিতেছেন, ঐ কৰ্ম ও ঈশ্বরকারিত। অর্থাৎ ঈশ্বরই ঐ কৰ্মের প্রয়োজক কৰ্ত্তা। ঈশ্বরের ইচ্ছা ব্যতীত জীবের ঐ কৰ্ম ও কৰ্মফলপ্রাপ্তি সম্ভবই হয় না। ঈশ্বরই জীবের কৰ্মফলের বিধাতা। সুতরাং ঈশ্বর জীবের কৰ্মকে অপেক্ষা করিয়া জগতের কৰ্ত্তা হইলেও, ঐ কৰ্মেও তাঁহার ঈশ্বরত্ব আছে। তাঁহার সর্বৈশ্বরত্বের বাধা নাই। তাহা হইলে পূর্বসূত্রে যে হেতু বলা হইয়াছে, উহা জীবের কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তের খণ্ডনে হেতু হয় না। পরন্তু, জীবের কৰ্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই মতের খণ্ডনেই হেতু হয়। অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা জীবের কৰ্মের সহকারি-কারণত্ব সিদ্ধ হইলে, ঈশ্বর ঐ কৰ্মের কারণ হইতে পারেন না বলিয়া, উহার দ্বারা জীবের কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্ত খণ্ডন করা যায় না। কারণ, জীবের কৰ্ম ও ঈশ্বরনিমিত্তক। তাৎপর্যটাকা-কারও এইরূপই তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভাষাকারের কথার দ্বারাও এইরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করা যায়। ফলকথা, আমরা মহর্ষির এই সূত্রের দ্বারা বুঝিতে পারি যে, (১) পূর্ব-সূত্রোক্ত হেতু কেবল (ঈশ্বরনিরপেক্ষ) জীবের কৰ্মের ফলজনকত্ব বা জগৎকারণত্বের সাধক হেতু হয় না এবং (২) জীবের কৰ্মের সর্বত্র ফলজনকত্বের সাধক হেতু হয় না, এবং (৩) জীবের কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তের খণ্ডনেও হেতু হয় না। কারণ, জীবের কৰ্ম ও কৰ্মফল ঈশ্বরকারিত। অর্থাৎ ঈশ্বরই জীবের কৰ্মের কারয়িতা এবং ফলবিধাতা। সূত্রে বহু অর্থের সূচনা থাকে, ইহা সূত্রের লক্ষণেও কথিত আছে, সুতরাং এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ ত্রিবিধ অর্থই সূচিত হইয়াছে, ইহা বলা যাইতে পারে। তাহা হইলে, এই সূত্রের দ্বারা কেবল কৰ্ম বা কেবল ঈশ্বর এই জগতের নিমিত্তকারণ নহেন, কিন্তু

১। সূত্রক বহুবচনাদভবতি। যথাঃ—

“লঘুনি সূচিতার্থানি স্বাক্ষরপদানি চ।

সর্বতঃ সারভূতানি হ্রদ্রাগাহ্মনীষিণঃ” ॥ ইতি।

—বেদান্তদর্শনের প্রথম সূত্রভাষ্য, ভাষতী।

জীৱেৰ কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বৰই জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই সিদ্ধান্তই সমৰ্থিত হওঁয়, জীৱেৰ কৰ্মনিৰপেক্ষ ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই পূৰ্বপক্ষ নিৰ্বৃত্ত হইয়াছে।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এই সূত্ৰেৰ ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, জীৱেৰ ফললাভে তাহাৰ কৰ্ম বা পুরুষকাৰ কাৰণ হইলে, উহা সৰ্বত্ৰ সফল হউক? পূৰ্বপক্ষবাদীৰ এই আপত্তিৰ নিরাসেৰ জন্তু মহৰ্ষি এই সূত্ৰেৰ দ্বাৰা শেষে বলিয়াছেন যে, জীব পুরুষকাৰ কৰিলেও অনেক সময় উহাৰ যে ফল হয় না, ঐ ফলাভাব “তৎকাৰিত” অৰ্থাৎ জীৱেৰ অদৃষ্টবিশেষেৰ অভাবপ্রযুক্ত। জীব পুরুষকাৰ কৰিলেও, তাহাৰ ফললাভেৰ কাৰণান্তৰ অদৃষ্টবিশেষ না থাকায়, অনেক সময়ে ঐ পুরুষকাৰ সফল হয় না। সুতরাং জীৱেৰ পুরুষকাৰ “অহেতু” অৰ্থাৎ ফলেৰ উপধায়ক নহে—সৰ্বত্ৰ ফলজনক নহে। বৃত্তিকার এই সূত্ৰে “তৎ” শব্দেৰ দ্বাৰা পূৰ্বসূত্রোক্ত “পুরুষকাম্বাভাব”কেই গ্রহণ কৰিয়া, এখানে উহাৰ ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন—পুরুষেৰ (জীৱেৰ) কৰ্মেৰ অৰ্থাৎ অদৃষ্টবিশেষেৰ অভাব। এবং জীৱেৰ ফলাভাবকেই এখানে “তৎকাৰিত” অৰ্থাৎ অদৃষ্টবিশেষেৰ অভাবপ্রযুক্ত বলিয়া ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন। এবং সূত্রোক্ত “অহেতু” শব্দেৰ ব্যাখ্যায় জীৱেৰ পুরুষকাৰকে অহেতু বলিয়া ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন। সুতরাং “অহেতু” শব্দেৰ দ্বাৰা ফলেৰ অনুপধায়ক এইরূপ অৰ্থেৰ ব্যাখ্যা কৰিতে হইয়াছে। কিন্তু পূৰ্বসূত্ৰে কোম হেতু কথিত হইলে, পরসূত্ৰে “অহেতু” শব্দেৰ প্ৰয়োগ কৰিলে, ঐ “অহেতু” শব্দেৰ দ্বাৰা পূৰ্বসূত্রোক্ত হেতুকেই “অহেতু” বলা হইয়াছে, ইহাই সরলভাবে বুঝা যায়। মহৰ্ষিৰ সূত্ৰে অন্তৰ্ভুক্তও অনেক স্থলে পদার্থপৰীক্ষায় পূৰ্বসূত্রোক্ত হেতুই পরসূত্ৰে “অহেতু” বলিয়া কথিত হইয়াছে। সুতরাং এই সূত্ৰে “অহেতু” শব্দেৰ দ্বাৰা পূৰ্বসূত্রোক্ত হেতুকেই “অহেতু” বলিয়া ব্যাখ্যা কৰা গেলে, বৃত্তিকারেৰ জ্ঞায় অন্তৰূপ ব্যাখ্যা কৰা, অৰ্থাৎ কষ্টকল্পনা কৰিয়া “অহেতু” শব্দেৰ দ্বাৰা “পুরুষকাৰ ফলেৰ অনুপধায়ক” এইরূপ অৰ্থেৰ ব্যাখ্যা কৰা সমুচিত মনে হয় না। পরন্তু, বৃত্তিকারেৰ ব্যাখ্যায় এই সূত্ৰেৰ দ্বাৰা আপত্তিবিশেষেৰ নিরাস হইলেও, জীৱেৰ কৰ্ম ও কৰ্ম-ফল ঈশ্বৰকাৰিত, ঈশ্বৰ জীৱেৰ কৰ্মফলেৰ বিধাতা, সুতরাং জীৱেৰ কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই সিদ্ধান্তেৰ সমর্থন হয় না। সুতরাং এই প্ৰকৰণে সিদ্ধান্তবাদী মহৰ্ষিৰ বক্তব্যেৰ নূনতা হয়। ভাষ্যকাৰ এই সূত্ৰে “তৎ” শব্দেৰ দ্বাৰা প্ৰথম সূত্রোক্ত ঈশ্বৰকেই মহৰ্ষিৰ বুদ্ধিস্বৰূপে গ্রহণ কৰিয়া, “তৎকাৰিতত্বাৎ”—এই হেতু বাক্যেৰ ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন “ঈশ্বৰকাৰিতত্বাৎ”। সুতরাং তাহাৰ ব্যাখ্যায় মহৰ্ষিৰ বক্তব্যেৰ কোন নূনতা নাই। উদ্যোতকৰও শেষে স্পষ্টই বলিয়াছেন যে, মহৰ্ষি এই সূত্ৰে “তৎকাৰিতত্বাৎ” এই বাক্য বলিয়া, ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই সিদ্ধান্ত প্ৰকাশ কৰিয়াছেন। মূলকথা, ভাষ্যকাৰ প্ৰভৃতি প্ৰাচীনগণেৰ ব্যাখ্যানুসাৰে মহৰ্ষি “ঈশ্বৰঃ কাৰণং” ইত্যাদি প্ৰথম সূত্ৰেৰ দ্বাৰা জীৱেৰ কৰ্মনিৰপেক্ষ ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই পূৰ্বপক্ষেৰ প্ৰকাশ কৰিয়া, শেষে দুইটি সূত্ৰেৰ দ্বাৰা ঐ পূৰ্বপক্ষেৰ খণ্ডনপূৰ্বক জীৱেৰ কৰ্মসাপেক্ষ ঈশ্বৰ জগতেৰ নিমিত্তকাৰণ, এই নিষ্ক সিদ্ধান্তেৰ সমর্থন কৰিয়াছেন, ইহা স্বৰূপ রাখা আবশ্যক।

পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষবাদীর মূল-কথা এই যে, জীব কৰ্ম্ম করিলেও, যখন অনেক সময়ে ঐ কৰ্ম্ম নিষ্ফল হয়, ঈশ্বরের ইচ্ছানুসারেই জীবের কৰ্ম্মের সাফল্য ও বৈফল্য হয়, তখন জীবের সুখ-দুঃখাদি ফললাভে ঈশ্বর বা তাঁহার ইচ্ছাকেই কারণ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। জীবের কৰ্ম্মকে কারণ বলা যায় না। সুতরাং জীবের কৰ্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্ত-কারণ, এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য্য। এতদ্বত্তরে এখানে সিদ্ধান্তবাদী মহাবির মূল বক্তব্য বুঝিতে হইবে যে, জীবের সুখ-দুঃখাদি ফললাভে তাঁহার কৰ্ম্ম কারণ না হইলে, অর্থাৎ জীবের কৰ্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই কারণ হইলে, জীব সুখ-দুঃখাদিজনক কোন কৰ্ম্ম না করিলেও, তাহার সুখ-দুঃখাদি ফললাভ হইতে পারে। পরন্তু, জীবের সুখ-দুঃখাদি ফলের বৈষম্য ও সৃষ্টির বৈচিত্র্য কোন-রূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। কারণ, সর্ব্বভূতে সমান পরমকারণক পরমেশ্বর কেবল নিজের ইচ্ছাবশতঃ কাহাকে সুখী ও কাহাকে দুঃখী এবং কাহাকে দেবতা, কাহাকে মনুষ্য ও কাহাকে পশু করিয়া সৃষ্টি করিতে পারেন না। তাঁহার রাগ ও ঘেযমূলক ঐক্য বিঘ্ন সৃষ্টি বলা যায় না। তিনি নিজেই বলিয়াছেন,—“সমোহং সর্ব্বভূতেষু মে ঘেঘোহস্তি ন প্রিয়ঃ।” (গীতা। ৯। ২৯)। সুতরাং তিনি জীবের বিচিত্র কৰ্ম্মানুসারেই বিচিত্র সৃষ্টি করিয়াছেন, এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য্য। জীবের নিজ কৰ্ম্মানুসারেই শুভাশুভ ফল ও বিচিত্র শরীরাদি লাভ হইতেছে। ঋতিও ইহা স্পষ্টই বলিয়াছেন—“যথাকারী যথাচারী তথা ভবতি, সাধুকারী সাধুভবতি, পাপকারী পাপো ভবতি, পুণ্যঃ পুণ্যেন কৰ্ম্মণা ভবতি, পাপঃ পাপেন।” “যং কৰ্ম্ম কুরুতে তদভিসম্পদ্যতে”। (বৃহদারণ্যক। ৪। ৪। ৫) বেদান্ত-দর্শনে মহাবি বাদরায়ণও পূর্বোক্ত ঋতিসিদ্ধ সিদ্ধান্তেরই সমর্থন করিতে বলিয়াছেন, “বৈষম্য-নৈর্ঘর্ষণে ন সাপেক্ষত্বাৎ হি দর্শরতি”। (২য় অং, ১ম পাং, ৩৪শ সূত্র)। অর্থাৎ ঈশ্বর জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিয়া তদনুসারে দেবতা, মনুষ্য, পশু প্রভৃতি বিচিত্র জীবদেহের সৃষ্টি ও সংহার করায়, তাঁহার বৈষম্য (পক্ষপাত) এবং নৈর্ঘর্ষণ (নির্দয়তা) দোষের আশঙ্কা নাই। শরীরক-ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ইহা দৃষ্টান্ত দ্বারা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, মেঘ যেমন ব্রীহি-যব প্রভৃতি শস্তের সৃষ্টিতে সাধারণ কারণ, কিন্তু ঐ ব্রীহি, যব প্রভৃতি শস্তের বৈষম্যে সেই বীজগত অসাধারণ শক্তিবিশেষই কারণ, এইরূপ ঈশ্বরও দেবতা, মনুষ্য ও পশ্বাদির সৃষ্টিতে সাধারণ কারণ, কিন্তু ঐ দেবতা, মনুষ্য ও পশ্বাদির বৈষম্যে সেই সেই জীবগত অসাধারণ কৰ্ম্ম বা অদৃষ্টবিশেষই কারণ। তাহা হইলে ঈশ্বর—দেবতা, মনুষ্য ও পশ্বাদির সৃষ্টিকার্য্যে সেই সেই জীবের পূর্বকৃত কৰ্ম্মসাপেক্ষ হওয়ায়, তাঁহার বৈষম্য অর্থাৎ পক্ষপাতিতা দোষ হয় না এবং জীবের কৰ্ম্মানুসারেই এক সময়ে জগতের সংহার করায়, তাঁহার নির্দয়তা দোষও হয় না। কিন্তু ঈশ্বর যদি জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়া, কেবল স্বেচ্ছাবশতঃই বিঘ্ন সৃষ্টি করেন এবং জগতের সংহার করেন, তাহা হইলেই, তাঁহার বৈষম্য ও নৈর্ঘর্ষণ দোষ অনিবার্য্য হয়। ঐরূপ ঈশ্বর সাধারণ লোকের ভ্রায় রাগ ও ঘেযের অবদান হওয়ায়, তাঁহাকে জগতের কারণও বলা যায় না। তাই বাদরায়ণ ইহার সমাধান করিতে বলিয়াছেন,—“সাপেক্ষত্বাৎ”। ভাষ্যকার

শব্দর উহার বাধ্যায় বলিয়াছেন, “সাপেক্ষো হীশ্বরো বিষয়াং সৃষ্টিঃ নির্নির্মীতে। কিমপেক্ষত ইতি চেৎ; ধর্ম্যাধর্ম্যাপেক্ষত ইতি বদামঃ”। ঈশ্বর যে জীবের ধর্ম্যাধর্ম্যরূপ কর্ম্মকে অপেক্ষা করিয়াই বিচিত্র বিষয় সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহা কিরূপে বুঝিব? তাই বাদরায়ণ সূত্রশেষে বলিয়াছেন, “তথাহি দর্শয়তি”। অর্থাৎ ক্রটি ও ক্রতিমূলক সমস্ত শাস্ত্রই ঐ সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। ভাষ্যকার শব্দর উগ প্রদর্শন করিতে এখানে “এষ হেতবেনং সাধুকর্ম্ম কারয়তি” ইত্যাদি “কৌষীতকা” ক্রটি এবং পুণো বৈ পুণেন কর্ম্মণা ভবতি” ইত্যাদি “বৃহদারণ্যক” ক্রটি এবং “যে যথা মাং প্রপত্তস্তে তাংস্তথৈব ভজ্যামাহঃ” ইত্যাদি ভগবদ্গীতাব (৪।১১) বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। মূলকথা, জীবের কর্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতেব নিমিত্তকারণ, ইহাই ক্রটি ও যুক্তিসিদ্ধ সিদ্ধান্ত। ঈশ্বর জীবের কর্ম্মানুসারেই বিষয় সৃষ্টি এবং জীবের সুখ দুঃখাদি ফল বিধান করায়, তাঁহার পক্ষপাতিতা দোষের কোন আশঙ্কা হইতে পারে না। কারণ, তিনি নিজে কেবল স্বেচ্ছাবশতঃ অথবা রাগ ও ঘেবশতঃ কাহাকে সুখী এবং কাহাকে দুঃখী করিয়া সৃষ্টি করেন না। জীবের পূর্ব পূর্ব কর্ম্মানুসারেই সেই সেই কর্ম্মের শুভাশুভ ফল পদানের ভুলই তিনি ঐরূপ বিষয়সৃষ্টি করেন। সুতরাং ইহাতে তাঁহাকে রাগ ও ঘেবের বশবর্ত্তী বলা যায় না। সর্ব্বতত্ত্বস্বতন্ত্র ঐমদ্ব্যচক্ষ্যতি মিশ্র শারীরক-ভাষ্যের “ভান্ডী” টীকায় দৃষ্টান্ত দ্বারা ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, সভাতে নিযুক্ত কোন সভ্য যুক্তবাদীকে যুক্তবাদী বলিলে এবং অযুক্তবাদীকে অযুক্তবাদী বলিলে, অথবা সভাগতি যুক্তবাদীকে অনুগ্রহ করিলে এবং অযুক্তবাদীকে নিগ্রহ করিলে, তাঁহাকে রাগ ও ঘেবের বশবর্ত্তী বলা যায় না। পরন্তু, তাঁহাকে মধ্যস্থই বলা যায়। এইরূপ ঈশ্বরও পুণাকর্ম্ম জীবকে অনুগ্রহ করিয়া এবং পাপকর্ম্ম জীবকে নিগ্রহ করিয়া মধ্যস্থই আছেন। তিনি যদি পুণ্যকর্ম্ম জীবকে নিগ্রহ করিতেন এবং পাপকর্ম্ম জীবকে অনুগ্রহ করিতেন, তাহা হইলে অবশ্য তাঁহার মাধ্যস্থ থাকিত না; তাঁহাকে পক্ষপাতী বলা যাইত। কিন্তু তিনি জীবের শুভাশুভ কর্ম্মানুসারেই সুখ-দুঃখাদি ফল বিধান করায়, তাঁহার পক্ষপাত দোষের কোন সম্ভাবনাই নাই। এবং জগতের সংহার করায়, তাঁহার নির্দয়তা দোষের আশঙ্কাও নাই। কারণ, সমগ্র জীবের অদৃষ্টের বৃত্তি নিরোধের কাল উপস্থিত হইলে, তখন প্রলয় অবশ্যস্তাবী। সেই সময়কে লক্ষ্যন করিলে, ঈশ্বর অযুক্তকারী হইয়া পড়েন। সুতরাং জীবের সুখপ্তির হ্রাস সমগ্র জীবের অদৃষ্টানুসারেই সমগ্র জীবের ভোগ নিবৃত্তি বা বিশ্রামের ভুল যে কাল নির্ধারিত আছে, সেই কাল উপস্থিত হইলে, তিনি জীবের অদৃষ্টানুসারেই অবশ্যই জগতের সংহার করিবেন। তাহাতে তাঁহার নির্দয়তা দোষের কোন কারণ নাই। ঈশ্বর সবকার্য্যেই জীবের কর্ম্মকে অপেক্ষা করিলে, তাঁহার ঈশ্বরত্বেরও ব্যাঘাত হয় না। কারণ, যিনি প্রভু, তিনি সেবকগণের নানাবিধ সেবাদি কর্ম্মানুসারে নানাবিধ ফল প্রদান করিলে, তাঁহার প্রভুত্বের ব্যাঘাত হয় না। সর্ব্বোত্তম সেবককে তিনি যে ফল প্রদান করেন, ঐ ফল তিনি মধ্যম সেবক বা অধম সেবককে প্রদান না করিলেও, তাঁহার ফল প্রদানের সামর্থ্যের বাধা হয় না।

এইরূপ ঈশ্বর অপক্ষপাতে সর্বজীবের কর্মফলভোগ সম্পাদনের জন্যই জীবের কর্মানুসারেই বিবক্ষণ করিয়া সুখ-দুঃখাদি ফলবিধান করেন। সুতরাং ইহাতে তাঁহার সর্বশক্তিমত্তা ও ঈশ্বরত্বের কোন বাধা হয় না।

“ভামতী”কার বাচস্পতি মিশ্র ঘেষে “এষ হোবৈনং সাধুকর্ম কারয়তি”^১ ইত্যাদি শ্রুতির উল্লেখ করিয়া পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন যে, ঈশ্বর বাহ্যকে এই লোক হইতে উর্দ্ধলোকে লইতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে তিনিই সাধুকর্ম করাইয়া থাকেন এবং বাহ্যকে অধোলোকে লইতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে তিনিই অসাধুকর্ম করাইয়া থাকেন, ইহা শ্রুতিতে স্পষ্ট বর্ণিত আছে। সুতরাং শ্রুতির দ্বারাই তাঁহার ঘেষ ও পক্ষপাত প্রতিপন্ন হওয়ায়, পূর্ববৎ বৈষম্য দোষের আপত্তিবশতঃ তাঁহাকে জগতের কারণ বলা যায় না। এতদ্বত্তরে বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবকে কর্ম করাইয়া সুখী ও দুঃখী করিয়া সৃষ্টি করেন, ইহা পূর্বোক্ত শ্রুতির দ্বারা প্রতিপন্ন হওয়ায়, ঐ শ্রুতির দ্বারাই ঈশ্বর সৃষ্টিকর্ত্তা নহেন, ইহা কিছুতেই প্রতিপন্ন হইতে পারে না। কারণ, যে শ্রুতির দ্বারা জীবের কর্মানুসারে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্ত্ত্ব্য প্রতিপন্ন হইতেছে, উহার দ্বারাই আবার তাঁহার সৃষ্টিকর্ত্ত্ব্যের অভাব কিরূপে প্রতিপন্ন হইবে? শ্রুতির দ্বারা ঐরূপ বিরুদ্ধ অর্থ প্রতিপন্ন হইতেই পারে না। যদি বল, ঐ শ্রুতির দ্বারা ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্ত্ত্ব্যের প্রতিষেধ করি না, কিন্তু তাঁহার বৈষম্য মাত্র অর্থাৎ পক্ষপাতিত্বই বক্তব্য। এতদ্বত্তরে বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত শ্রুতির দ্বারা জীবের কর্মানুসারে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্ত্ত্ব্য বধন স্বীকার করিতেই হইবে, তখন যে সমস্ত শ্রুতির দ্বারা ঈশ্বরের রাগ-দেবাদি কিছুই নাই, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে, সুতরাং তাহার পক্ষপাত ও নির্দয়তার সম্ভাবনাই নাই, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। সেই সমস্ত বহু শ্রুতির সমন্বয়ের জন্য পূর্বোক্ত শ্রুতিতে “উন্নিনীষতে” এবং “অধোনিীষতে”—এই দুই বাক্যের তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে যে, জীবের তজ্জাতীয় পূর্বকর্মের অভ্যাসবশতঃ জীব তজ্জাতীয় কর্মে প্রবৃত্ত হয়। জীবের সর্বকর্মসাধ্য ঈশ্বর জীবের সেই পূর্বকর্মানুসারেই তাহাকে উর্দ্ধলোকে এবং অধোলোকে লইবার জন্য তাহাকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইয়া থাকেন। তাৎপর্য্য এই যে, জীব পূর্ব পূর্ব জন্মে পুনঃ পুনঃ যে জাতীয় কর্মকলাপ করিয়াছে, তজ্জাতীয় সেই পূর্বকর্মের অভ্যাসবশতঃ ইহজন্মেও তজ্জাতীয় কর্ম করিতে বাধ্য হয়। জীবের অনন্ত কর্ম-রাশির মধ্যে যে কর্মের ফলেই যে জীব আবার স্বর্গজনক কোন কর্ম করিয়া স্বর্গগাত করিবে এবং নরকজনক কোন কর্ম করিয়া নরক লাভ করিবে, সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর সেই জীবকে তাহার সেই পূর্বকর্মানুসারেই সাধু ও অসাধু কর্ম করাইয়া তাহার সেই কর্মফলভোগ ও নরকরূপ ফলের বিধান করেন, ইহাতে তাঁহার রাগ ও ঘেষ প্রতিপন্ন হয় না। কারণ, তিনি জীবের অনাদি-কালের সর্বকর্মসাপেক্ষ। তিনি সেই কর্মানুসারেই জীবকে নানাবিধ কর্ম করাইতেছেন, জগতের

১। এষ হোবৈনং সাধু কর্ম কারয়তি, তং যমভ্যো লোকেভ্য উন্নিনীষতে এষ উ এবৈনমসাধু কর্ম কারয়তি তাং যমভ্যো নিনীষতে।—কৌণ্ডীকী উপনিষৎ, ৩৩ অঃ। ৮। শঙ্করাচার্য ও বাচস্পতি মিশ্র। উক্ত শ্রুতি-পাঠ—“এনং” এই পদ নাই।

সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় করিতেছেন। তাই পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রে ভগবান্ বাদরায়ণও পূর্বোক্ত-
রূপ সমস্ত আপত্তি নিরাসের জন্য একই হেতু বলিয়া গিয়াছেন—“নাপেক্ষত্বাৎ”। জীব যে
পূর্বাভাসবশতঃই পূর্ব পূর্ব জন্মকৃত কৰ্মের অনুরূপ কৰ্ম করিতে বাধ্য হয়, ইহা “ভগবদ্-
গীতা”তেও কথিত হইয়াছে।^১ বাচস্পতি মিশ্র এ বিষয়ে অত্র শাস্ত্রপ্রমাণও উদ্ধৃত
করিয়াছেন।^২

পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে গুরুতর পূর্বপক্ষ আছে যে, জীব রাগ-দ্বেষাদিবশতঃ স্বাধীন-
ভাবেই কৰ্ম করিতেছে, উহাতে জীবের স্বাধীনকর্তৃত্বই স্বীকার্য্য। কারণ, জীবের যে সমস্ত
কৰ্ম দেখা যায়, তাহাতে ঈশ্বরের কোন অপেক্ষা বা প্রয়োজন বুঝা যায় না। পরন্তু, রাগ-দ্বেষ-
শৃঙ্খল পরমকারণিক পরমেশ্বর জীবকে কৰ্মে প্রবৃত্ত করিলে, তিনি সকল জীবকে ধর্ম্যেই প্রবৃত্ত
করিতেন। তাহা হইলে সকল জীবই ধার্মিক হইয়া সুখীই হইত। ঈশ্বর জীবের পূর্ব
পূর্ব কৰ্মানুসারেই জীবকে সাধু ও অসাধু কৰ্মে প্রবৃত্ত করেন, সুতরাং তাহার বৈষম্য দোষ হয়
না, ইহাও বলা যায় না। কারণ, ঈশ্বর জীবের যে কৰ্মকে অপেক্ষা করিয়া তদনুসারে বিধম-
সৃষ্টি করেন, জীবকে সাধু ও অসাধু কৰ্মে প্রবৃত্ত করেন, ইহা বলা হইয়াছে, সেই কৰ্মও
ঈশ্বর করাইয়াছেন, ইহা বলিতে হইবে। এইরূপ হইলে জীবের কৰ্মে স্বাতন্ত্র্য না থাকায়,
তজ্জন্ত জীবের দুঃখভোগে ঈশ্বরই মূল এবং জীব কোন পাপকৰ্ম করিলে, তজ্জন্ত তাহার কোন
অপরাধও হইতে পারে না, ইহা স্বীকার্য্য। কারণ, জীবের ঐ কৰ্মে তাহার স্বতন্ত্র ইচ্ছা নাই। জীব
সকল কৰ্মেই ঈশ্বরপরতন্ত্র। ফলকথা, পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে ঈশ্বরের বৈষম্য দোষ অনিবার্য্য।
সুতরাং জীবের স্বাধীনকর্তৃত্বই স্বীকার্য্য। তাহা হইলেই ঈশ্বরকে জীবের কৰ্মনাপেক্ষ বলা যায়
এবং তাহাতে বৈষম্য দোষের আপত্তিও নিরস্তু হয়। সুতরাং তাহাকে জগৎকর্তাও বলা
যায়। বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের তৃতীয় পাদে ভগবান্ বাদরায়ণ নিজেই
পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের সমাধান করিতে প্রথম সূত্র বলিয়াছেন, “পরাত্ম তচ্ছ্রুতঃ”।^{১২।৩।৪।১।}
অর্থাৎ জীবের কর্তৃত্ব সেই পরমাত্মা পরমেশ্বরের অধীন। পরমেশ্বরই জীবকে কৰ্ম করাই-
তেছেন, তিনি প্রযোজক কর্তা, জীব প্রযোজ্য কর্তা। কারণ, ঋতিতে ঐরূপ সিদ্ধান্তই ব্যক্ত
আছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য এখানে “এব হেবৈবং সাধুকৰ্ম কারয়তি” ইত্যাদি ঋতি এবং “ব
আত্মনি তিষ্ঠন্নাত্মনমন্তরো যময়তি” ইত্যাদি ঋতিকেই সূত্রোক্ত “ঋতি” শব্দের দ্বারা গ্রহণ
করিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। জীবের কৰ্মে তাহার স্বাতন্ত্র্য না থাকিলে, অর্থাৎ ঈশ্বরই জীবকে
সাধু ও অসাধু কৰ্ম করাইলে, পূর্বোক্ত বৈষম্যাদি দোষের আপত্তি কিরূপে নিরস্তু হইবে ?
এতদ্বত্তরে ভগবান্ বাদরায়ণ উহার পরেই দ্বিতীয় সূত্র বলিয়াছেন, “কৃতপ্রযত্নাপেক্ষন্তু বিহিত-
প্রতিষিদ্ধা বৈষম্যাদিত্যঃ”।^{১২।৩।৪।২।} অর্থাৎ জীবের কর্তৃত্ব স্বাধীন না হইলেও, জীবের কর্তৃত্ব আছে,

১। পূর্বাভাসেন ভবেনব ত্রিষতে অবশোপি সংঃ - গীতা। ৬।৪৪।

২। “জন্ম জন্ম যদভ্যন্তং দানমধ্যায়নং তপঃ।

ভেদৈবাত্ম্যাসাধোনে তচ্চৈবাত্ম্যাস্তে নরঃ ॥”

জীব অবশ্যই কৰ্ম্য করিতেছে। ঈশ্বর জীবকৃত প্রযত্ন বা ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিয়াই, তদনুসারে জীবকে সাধু ও অসাধু কৰ্ম্য করাইতেছেন, ইহাই শ্রুতির সিদ্ধান্ত। অত্যাধা শ্রুতিতে বিহিত ও নিষিদ্ধ কৰ্ম্য বার্থ হয়। জীবের কর্তৃত্ব ও তন্মূলক ফলভোগ না থাকিলে, শ্রুতিতে বিধি ও নিষেধ সাধন হইতেই পারে না। সুতরাং শ্রুতির প্রামাণ্যই থাকে না। ভগবান্ বাদরাঘ্য ইহার পূর্বে “কর্ত্তাধিকরণে”, “কর্ত্তা শাস্ত্বার্থবজ্ঞাৎ” (২।৩।৩৩)—ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জীবের কর্তৃত্ব বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন। পরে “পরায়ত্তাধিকরণে” পূর্বোক্ত “পরাত্তু তচ্ছ্রুতেঃ” ইত্যাদি ছই সূত্রের দ্বারা জীবের ঐ কর্তৃত্ব যে, ঈশ্বরের অধীন, এবং ঈশ্বর জীবকৃত ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিয়াই জীবকে সাধু ও অসাধু কৰ্ম্য করাইতেছেন, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলে, জীবের কৰ্ম্মে তাহার স্বাতন্ত্র্য না থাকায়, ঈশ্বরের জীবকৃত কৰ্ম্ম-সাপেক্ষতা উপপন্ন হইতে পারে না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য নিজেই এই প্রশ্নের অবতারণা করিয়া তত্ত্বত্রে বলিয়াছেন যে, * জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও, জীব যে কৰ্ম্য করিতেছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, জীব কৰ্ম্য করিতেছে, ঈশ্বর তাহাকে কৰ্ম্য করাইতেছেন। জীব প্রযোজ্য কর্ত্তা, ঈশ্বর প্রযোজক কর্ত্তা। প্রযোজ্য কর্ত্তার কর্তৃত্ব না থাকিলে, প্রযোজক কর্ত্তার কর্তৃত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং ঈশ্বরকে কারয়িতা বলিলে, জীবকে কর্ত্তা বলিতেই হইবে। কিন্তু জীবের ঐ কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও, জীবকৃত কৰ্ম্মের ফলভোগ জীবেরই হইবে। কারণ, রাগ-দেবাদির বশবর্ত্তী হইয়া জীবই সেই কৰ্ম্য করিতেছে। সেই কৰ্ম্ম-বিষয়ে জীবের ইচ্ছা ও প্রযত্ন অবশ্যই জন্মিতেছে, নচেৎ তাহাকে কর্ত্তাই বলা যায় না। জীবের কর্তৃত্ব স্বীকার করিতে হইলে, ভোক্তৃত্বও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। এখানে প্রশ্ন দান করা আবশ্যক যে, প্রভুর অধীন ভূত্যা প্রভুর আদেশানুসারে কোন সাধু ও অসাধু কৰ্ম্য করিলেও, তজ্জন্ম ঐ ভূত্যের কি কোন পুরস্কার ও তিরস্কার বা সমুচিত ফলভোগ হয় না? ভূত্যা যখন নিজে সেই কৰ্ম্য করিয়াছে, এবং তাহার যখন রাগ-দেবাদি আছে, তখন তাহার ঐ কৰ্ম্মজন্ম ফলভোগ অবশ্য প্রাপ্য। পরন্তু, সেখানে প্রযোজক সেই প্রভুরও রাগ-দেবাদি থাকায়, তাঁহারও সেই কৰ্ম্মের প্রযোজকতাবশতঃ সমুচিত ফলভোগ হইয়া থাকে। কিন্তু ঈশ্বর জীবকে সাধু ও অসাধু কৰ্ম্য করাইলেও, তিনি রাগ-দেবাদি বশতঃ কাহাকে স্বীয় করিবার জন্ত সাধু কৰ্ম্য এবং তাহাকে দুষ্টী করিবার জন্ত অসাধু কৰ্ম্য করান না। তাঁহার মিত্যা জ্ঞান না থাকায়, রাগ-দেবাদি নাই। তিনি সৰ্ব্বভূতে সদান। তিনি বলিয়াছেন, “সমোহং সৰ্ব্বভূতেষু ন মে দ্বেষোহন্তি ন প্রিয়ঃ”। সুতরাং তিনি জীবের পূৰ্ব পূৰ্ব কৰ্ম্মানুসারেই ঐ কৰ্ম্মের ফলভোগ সম্পাদনের জন্ত জীবকে অন্য কৰ্ম্য করাইতেছেন। অতএব পূর্বোক্ত বৈষম্য দি দোষের আপত্তি হইতে পারে না। সংসার অনাদি, সুতরাং জীবের অনাদি কৰ্ম্মপরম্পরা গ্রহণ করিয়া ঈশ্বর জীবের পূৰ্ব পূৰ্ব

* ননু কৃতপ্রযত্নোপেক্ষতমেব জীবন্ত পরায়ত্তে কর্তৃত্বে নোপপত্ততে, নৈব দোষঃ, পরায়ত্তেহপি হি কর্তৃত্বে করোত্যেব জীবঃ। কুর্কন্তুং হি তবীধরঃ কারয়তি। অপিচ পূৰ্বপ্রযত্নমপেক্ষ্যদানীং কারয়তি, পূৰ্বভূতক প্রযত্নমপেক্ষ্য পূৰ্বকরয়িত্বানাদিহাং সংসারস্তত্যানবদ্যং।—শাখারক-ভাষ্য।

কৰ্ম্মানুসারেই জীবকে কৰ্ম্ম কৰাইতেছেন, ইহা বুঝিলে, পূৰ্ব্বোক্ত আপত্তি নিরস্ত হইয়া যায়। “ভানতী”-টীকাকার বাচস্পতি মিশ্র এখানে ভাষ্যকার শঙ্করের অভিপ্রায় ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর প্রবলতর বায়ুর ন্যায় জীবকে একেবারে সৰ্ব্বথা অধীন করিয়া কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত করেন না, কিন্তু জীবের সেই সেই কৰ্ম্মে রাগাদি উৎপাদন করিয়া তদ্বারাই জীবকে কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত করেন। তখন জীবের নিজের কর্তৃত্বাদিবোধও জন্মে। সুতরাং জীবের কর্তৃত্ব অবশ্যই আছে, এজন্য ইষ্টপ্রাপ্তি ও অহিতপরিহারে ইচ্ছুক জীবের সম্বন্ধে শাস্ত্রে বিধি ও নিষেধ সার্থক হয়। ফলকথা, ঈশ্বরপরতন্ত্র জীবেরই কর্তৃত্ব, স্বতন্ত্র জীবের কর্তৃত্ব নাই, ইহাই সিদ্ধান্ত। বাচস্পতি মিশ্র ইহা সমর্থন করিতে শেষে “এষ হেত্বৈনং সাদুকৰ্ম্ম কারয়তি”—ইত্যাদি ঋতির সহিত মহাভারতের “অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়ঃ” ইত্যাদি বচনও উদ্ধৃত করিয়াছেন।

অবশ্যই আপত্তি হইবে যে, যে সময়ে কোন জীবেরই শরীরাদি সম্বন্ধরূপ জন্মই হয় নাই, সেই সময়ে কোন জীবেরই কোন কৰ্ম্মের অনুষ্ঠান সম্ভব না হওয়ার, সর্বপ্রথম সৃষ্টি জীবের বিচিত্র কৰ্ম্মজ্ঞ হইতেই পারে না, সুতরাং ঈশ্বর যে, জীবের কৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়াও কেবল স্বেচ্ছাবশতঃ সর্বপ্রথম সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। তাহা হইলে সর্বপ্রথম সৃষ্টি সমানই হইবে। উহা বিষম হইতে পারে না। বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণ নিজেই এই আপত্তির সমর্থনপূৰ্ব্বক উহার সমাধান করিতে বলিয়াছেন, “ন কৰ্ম্মা বিভাংগাদিতি চেন্নানাদিভাং” ২।১।৩৫। অর্থাৎ জীবের সংসার অনাদি, সুতরাং সৃষ্টিপ্রবাহ অনাদি। যে সৃষ্টির পূর্বে আর কোন দিনই সৃষ্টি হয় নাই, এমন কোন সৃষ্টি নাই। প্রলয়ের পরে যে আবার নূতন সৃষ্টি হয়, ঐ সৃষ্টিকেই প্রথম সৃষ্টি বলা হইয়াছে। কিন্তু ঐ সৃষ্টির পূর্বেও আরও অসংখ্যবার সৃষ্টি ও প্রলয় হইয়াছে। সুতরাং সমস্ত সৃষ্টির পূর্বেই সমস্ত জীবেরই জন্ম ও কৰ্ম্ম থাকায়, ঈশ্বরের সমস্ত সৃষ্টিই জীবের বিচিত্র কৰ্ম্মানুসারে হইয়াছে, ইহা বলা বাইতে পারে। প্রলয়ের পরে যে নূতন সৃষ্টি হইয়াছে (যাহা প্রথম সৃষ্টি বলিয়া শাস্ত্রে কথিত), ঐ সৃষ্টিও জীবের পূর্বজন্মের বিচিত্র কৰ্ম্মজ্ঞ। অর্থাৎ পূর্বসৃষ্টিতে সংসারী জীবগণ যেসমস্ত বিচিত্র কৰ্ম্ম করিয়াছে, তাহার ফল ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম ও সেই নূতন সৃষ্টির সহকারী কারণ। ঈশ্বর ঐ সহকারী কারণকে অপেক্ষা করিয়াই বিষমসৃষ্টি করেন, অর্থাৎ সৃষ্টিকার্য্যে তিনি ঐ ধৰ্ম্ম-ধৰ্ম্মকেও কারণরূপে গ্রহণ করেন। তাই তাঁহাকে ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মসাপেক্ষ বলা হইয়াছে। ঈশ্বর জীবের বিচিত্র কৰ্ম্ম বা ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়া, কেবল নিজেই সৃষ্টির কারণ হইলে, যখন সৃষ্টির বৈচিত্র্য উপপন্ন হইতে পারে না, তখন তিনি সমস্ত সৃষ্টিতেই জীবের বিচিত্র ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে সহকারী কারণরূপে অবলম্বন করেন, সুতরাং জীবের সংসার অনাদি, এই সিদ্ধান্ত

১। “অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়ঃ” অথঃপঃ।

ঈশ্বরপ্রেরিত্য গচ্ছৎ স্বর্গং বা স্বর্গমেব বা।

অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। ভগবান্ বাদরাযণ পরে “উপপত্তিতে চাপ্যপলভ্যতে চ”—এই সূত্রের দ্বারা সংসারের অনাদিত্ববিষয়ে বৃত্তি এবং শাস্ত্রপ্রমাণ আছে বলিয়া, তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ঐ বৃত্তির ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, সংসার সাদি হইলে, অকস্মাৎ সংসারের উদ্ভব হওয়ায়, মুক্ত জীবেরও পুনর্বার সংসারের উদ্ভব হইতে পারে এবং কৰ্ম্ম না করিয়াও, প্রথম সৃষ্টিতে জীবের বিচিত্র সুখ-দুঃখ ভোগ করিতে হয়। কারণ, তখন ঐ সুখ-দুঃখাদির বৈষম্যের আর কোন হেতু নাই। জীবের কৰ্ম্ম ব্যতীত তাহার শরীর সৃষ্টি হয় না, শরীর ব্যতীতও কৰ্ম্ম করিতে পারে না, একান্ত অস্ত্রোক্তাশ্রয় দোষও এইরূপ স্থলে হয় না। কারণ, যেমন বীজ ব্যতীত অঙ্কুর হইতে পারে না এবং অঙ্কুর না হইলেও, বৃক্ষের উৎপত্তি অসম্ভব হওয়ায়, বীজ জন্মিতে পারে না, একান্ত বীজের পূর্বে অঙ্কুরের সম্ভা ও ঐ অঙ্কুরের পূর্বেও বীজের সম্ভা স্বীকার্য্য, তদ্রূপ জীবের কৰ্ম্ম ব্যতীত সৃষ্টি হইতে পারে না এবং সৃষ্টি না হইলেও জীব কৰ্ম্ম করিতে পারে না, একান্ত সৃষ্টিও কৰ্ম্মের পূর্বোক্ত বীজ ও অঙ্কুরের স্থায় কার্য্য-কারণ-ভাব স্বীকার্য্য। জীবের সংসার অনাদি হইলে, ঐরূপ কার্য্য-কারণ-ভাব সম্ভব হইতে পারে এবং সমস্ত সৃষ্টিই জীবের পূর্বকৃত কৰ্ম্মফল ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মজন্ত হইতে পারায়, সমস্ত সৃষ্টিরই বৈষম্য উপপন্ন হইতে পারে। ভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শেষে জীবের সংসারের অনাদিত্ববিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণ প্রকাশ করিতে “স্বর্ঘ্যচন্দ্রনদৌ ধাতা বথাপূৰ্ব্বমকল্পয়ৎ” এই ঋতি (ঋগ্বেদনংহিতা, ১০।১৯০।৩) এবং “ন রূপমশ্বেহ তথোপলভ্যতে নাস্তৌ ন চাদিন্ চ সম্প্রতিষ্ঠা” এই ভগবদ্গীতা (১৫।৩)-বাক্যও উদ্ধৃত করিয়াছেন।

বস্তুতঃ জীবের সংসার বা সৃষ্টিপ্রবাহ অনাদি, ইহা বেদ এবং বেদমূলক সদ্ধশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত এবং এই সূদৃঢ় সিদ্ধান্তের উপরেই বেদমূলক সমস্ত সিদ্ধান্ত সুপ্রতিষ্ঠিত। জীবাআ নিত্য হইলে, ঐ সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে কোন প্রমাণ প্রদর্শন করা যায় না, জীবাআর সংসারের অনাদিত্ব অসম্ভবও বলা যায় না। কোন পদার্থই অনাদি হইতে পারে না, ইহাও কোনরূপে বলা যায় না। কারণ, যিনি ঐ কথা বলিবেন, তাঁহার নিজের বর্তমান শরীরাদির অভাব কতদিন হইতেছিল, ইহা বলিতে হইলে, উহা অনাদি—ইহাই বলিতে হইবে। তাঁহার ঐ শরীরাদির প্রাগভাব (উৎপত্তির পূর্বকালীন অভাব) যেমন অনাদি, তদ্রূপ তাঁহার সংসারও অনাদি হইতে পারে। অভাবের স্থায় ভাবও অনাদি হইতে পারে। মহর্ষি গোতমও তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকে আত্মার নিত্যত্ব সংস্থাপন করিতে আত্মার সংসারের অনাদিত্বও সমর্থন করিয়া গিয়াছেন এবং তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণে “পূর্বকৃতফলানুবন্ধান্তত্বংপত্তিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা আত্মার শরীরাদি সৃষ্টি আত্মার পূর্বকৃত কৰ্ম্মফল ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মজন্ত, ইহা সমর্থন করিয়া তদ্বারাও আত্মার সংসারের অনাদিত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। পরন্তু, ঐ প্রকরণের দ্বারা জীবের পূর্বকৃত কৰ্ম্মফল ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মজন্তই বিচিত্র শরীরাদির সৃষ্টি সমর্থন করার, সৃষ্টিকর্তা পরমেশ্বর জীবের ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে অপেক্ষা করিয়াই জগতের সৃষ্টি করেন, তিনি জীবের ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মসাপেক্ষ, স্তত্রাং তাঁহার বৈষম্যাদি দোষের সম্ভাবনা নাই, ইহাও স্মৃতি হইয়াছে।

মীমাংসক-সম্প্রদায় বিশেষ সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে জীবের কৰ্ম্মই জগতের নিমিত্তকারণ। কৰ্ম্ম নিজেই ফল প্রসব করে, উহাতে ঈশ্বরের কোন প্রয়োজন নাই। ঈশ্বর মানিয়া তাঁহাকে জীবের ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মসংপেক্ষ বলিলে, ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব থাকে না,—একরূপ ঈশ্বর স্বীকারের কোন প্রয়োজনও নাই, তদ্বিশেষে কোন প্রমাণও নাই। সাংখ্য-সম্প্রদায়-বিশেষও একরূপ নানা যুক্তির উল্লেখ করিয়া সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই। তাঁহারা জড়প্রকৃতিতেই জগতের সৃষ্টিকর্তা বলিয়াছেন। সুতরাং তাঁহাদিগের মতে পূৰ্ব্বোক্ত বৈদ্যাদি দোষের কোন আশঙ্কাই নাই। কারণ, জড়পদার্থ সৃষ্টির কর্তা হইলে, তাহার পক্ষপাতাদি দোষ বলা যায় না। কিন্তু এই মতদ্বয় যুক্তি ও শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় উহা স্বীকার করেন নাই। কারণ, জীবের কৰ্ম্ম অথবা সাংখ্যসম্মত প্রকৃতি, জড়পদার্থ বলিয়া, উহা কোন চৈতন্য পুরুষের অধিষ্ঠান বা প্রেরণা ব্যতীত কোন কার্য জন্মাইতে পারে না। চৈতন্যের প্রেরণা ব্যতীত কোন জড়পদার্থ কোন কার্য জন্মাইয়াছে, ইহার নির্কিৰাদ দৃষ্টান্ত নাই। জীবকুলের অসংখ্য বিচিত্র অদৃষ্টের ফলে যে সৃষ্টি হইবে, তাহাতে ঐ সমস্ত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা কোন চৈতন্য পুরুষ অবশ্য স্বীকার্য। অসংখ্য জীব নিজেই তাহার অনাদি কালের সঞ্চিত অনন্ত অদৃষ্টের দ্রষ্টা হইতে না পারায়, অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না।

পরন্তু, সৃষ্টির অব্যবহিত পূৰ্বে জীবের শরীরাদি না থাকায়, তখন জীব তাহার অদৃষ্ট অথবা সাংখ্যসম্মত প্রকৃতির প্রেরক হইতে পারে না। এইরূপ নানায়ুক্তির দ্বারা নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় সৰ্ব্বজ্ঞ নিত্য ঈশ্বর স্বীকার করিয়া, তাঁহাকেই জীবের সৰ্ব্বকৰ্ম্মের অধিষ্ঠাতা ও অধাক্ষ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। মহর্ষি পতঞ্জলিও প্রকৃতির সৃষ্টিকর্তৃত্ব স্বীকার করিয়াও সৰ্ব্বজ্ঞ নিত্য ঈশ্বরকেই ঐ প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা বলিয়া, ঈশ্বরকেও সৃষ্টির কারণ বলিয়াছেন। পরন্তু, নানা শ্রুতি ও শ্রুতিমূলক নানা শাস্ত্রে ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব এবং জীবের সৰ্ব্বকৰ্ম্মের ফলবিধাতৃত্ব বর্ণিত আছে। অনন্ত জীবের অনাদি-কালসঞ্চিত অনন্ত অদৃষ্টের মধ্যে কোন্ সময়ে, কোন স্থানে, কিরূপে কোন্ অদৃষ্টের কিরূপ ফল হইবে, ইত্যাদি সেই একমাত্র সৰ্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরই জানেন, সৰ্ব্বজ্ঞ ব্যতীত আর কেহই অনন্ত জীবের অনন্ত অদৃষ্টের দ্রষ্টা ও অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। সুতরাং সৰ্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরই জীবের সৰ্ব্বকৰ্ম্মের ফলবিধাতা, এই সিদ্ধান্তই স্বীকার্য এবং ইহাই শ্রুতিসিদ্ধ সিদ্ধান্ত। মহর্ষি গোতম এখানে এই শ্রুতিসিদ্ধ সিদ্ধান্তেরই উপপাদন করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনে মহর্ষি বাদরায়ণও “কলমত উপপত্তেঃ” এবং “শ্রুতত্বাচ্চ”—৩২।৩৮।২, এই দুই সূত্রের দ্বারা যুক্তি ও শ্রুতিপ্রমাণের সূচনা করিয়া পূৰ্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তেরই উপপাদন করিয়াছেন। পরে “ধৰ্ম্মং জৈমিনিরত এব”—এই সূত্রের দ্বারা জৈমিনির মতের উল্লেখ করিয়া

১। “কৰ্ম্মাধাক্ষঃ সৰ্বভূতাদিবিঃসঃ”—শেতাশ্বতর উপনিষৎ। ৩।১১।

“একো বহুনাং যো বিধাতি কামান্”—কঠ। ৫। ০।

“স বা এব মহানজ্ঞ আত্মানাদৌবদানঃ”—বৃহদারণ্যক ৪।৪।২৪।

—“পূর্বোক্ত বাদরাগণের হেতুব্যপদেশাৎ” (৩২ ৪১)— এই সূত্রের দ্বারা ঈশ্বরই জীবের সর্বকর্মের ফলবিধাতা, এই মতই ঐতিহাসিক বলিয়া। তাঁহার নিজের সমস্ত ইহা প্রকাশ করিয়া জৈমিনির মতের ঐতিহাসিকতা সূচনা করিয়াছেন। তাহার পরে পঞ্চদশ চারি এই সূত্রে বাদরাগণের “হেতুব্যপদেশাৎ”—এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে “এম হেতুনাং সাদৃশ্য কারয়তি” ইত্যাদি ঐতিহাসিক ঈশ্বরই জীবের কর্মের কারয়িতা এবং উহার ফলবিধাতা হেতু বলিয়া ব্যপদিত (কথিত) হইয়াছেন। সুতরাং জীবের কর্ম নিজেই ফলহতু, ঈশ্বর ঐ কর্মফলের হেতু নহেন, এই জৈমিনির মত ঐতিহাসিক নহে, পরন্তু ঐতিহাসিক। এই বাদরাগণ এই মত গ্রহণ করেন নাই। বাদরাগণের পূর্বোক্ত নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে শব্দর শেষে ভগবদ্গীতার “যো যো বাং বাং তত্ত্বং ভক্তঃ শ্রদ্ধয়াজিতুমিচ্ছতি” (১২১) ইত্যাদি ভগবদ্ভাষ্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। শ্রীমদ্ভাষ্যটি মিশ্র ‘ভামতী’ টীকায় বাদরাগণের পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত বক্তির দ্বারা অতিশূন্যরূপে সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রে বাদরাগণের “হেতুব্যপদেশাৎ”—এই বাক্যের দ্বারা এই সূত্রে মহর্ষি গোতমেঃ “তৎকারত্বাৎ” এই বাক্যের দ্বারা জীবের কর্ম ও কর্মফল ঈশ্বরকারিত, ঈশ্বরই জীবের সমস্ত কর্মের কারয়িতা এবং উহার ফলবিধাতা, ইহা বুঝিলে মহর্ষি গোতমেঃ এই বাক্যের দ্বারা জীবের কর্ম ঈশ্বরকে অপেক্ষা না করিয়া নিজেই ফল প্রসব করে, এই মতের অপ্রামাণিকতা সূচনা করিয়াছেন, ইহা বুঝা যাইতে পারে। মূলকথা, যে ভাবেই হউক, পূর্বোক্ত ব্যাখ্যায়সারে এই প্রকরণের দ্বারা মহর্ষি কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্তকারণ, এই সুপ্রাচীন মতের খণ্ডন করিয়া জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরই জগতের নিমিত্তকারণ, কেবল কর্ম অথবা কেবল ঈশ্বরও জগতের নিমিত্তকারণ নহেন, কর্ম ও ঈশ্বর পরস্পর সাপেক্ষ, এই সিদ্ধান্তেরই সমর্থন করিয়াছেন। ইহার দ্বারা সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বরের যে, পক্ষপাত ও নির্দিষ্টতা দোষের আপত্তি হয় না, ইহাও সমর্থিত হইয়াছে।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ শেষে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি গোতমে এখানে প্রসঙ্গতঃ জগতের নিমিত্ত-কারণরূপে ঈশ্বরসিদ্ধির জন্তই পূর্বোক্ত তিন সূত্রে এই প্রকরণটি বলিয়াছেন, ইহা অপর নৈয়ায়িকগণ বলেন। তাঁহাদিগের মতে মহর্ষি প্রথমে “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যের দ্বারা ঈশ্বর কার্যমাত্রের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন। এই বাক্যের দ্বারা কোন মতান্তর বা পূর্বপক্ষ প্রকাশ করেন নাই। কার্যমাত্রেরই কর্তা আছে, কর্তা ব্যতীত কোন কার্য জন্মে না, ইহা ঘটাদি কার্য দেখিয়া নিশ্চয় করা যায়। সুতরাং সৃষ্টির প্রথমে যে “দ্বাণুক” প্রভৃতি কার্য জন্মিয়াছে, তাহারও অবশ্য কর্তা আছে, এইকপ বহু অনুমানের দ্বারা জগৎকর্তা ঈশ্বরের সিদ্ধি হয়। সুতরাং “ঈশ্বরঃ কারণঃ”, অর্থাৎ ঈশ্বর জগতের কর্তারূপ নিমিত্তকারণ। প্রতিবাদী যদি বলেন যে, জীবই জগতের নিমিত্তকারণ হইবে, জীবই সৃষ্টির প্রথমে দ্বাণুকের কর্তা; ঈশ্বর-স্বীকারের কোন প্রয়োজন নাই, এজন্ত মহর্ষি পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনের জন্ত সুবশেষে বলিয়াছেন, “পুরুষকর্ম্যফলানশনাৎ”। তাৎপর্য্য এই যে, জীব যখন

নিষ্ফল কর্মেও প্রবৃত্ত হয়, তখন জীবের অজ্ঞতা সর্বসিদ্ধ, সুতরাং জীব “দ্বাণুকে”র নিমিত্ত-
 কারণ হইতেই পারে না। কারণ, যে ব্যক্তির কার্যের উপাদানকারণ-বিষয়ক প্রত্যক্ষ জ্ঞান
 আছে, সেই ব্যক্তিই ঐ কার্যের কর্তা হইতে পারে। দ্বাণুকের উপাদানকারণ অতীন্দ্রিয়
 পরমাণু, তদ্বিষয়ে জীবের প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব না হওয়ায়, “দ্বাণুকে”র কর্তৃত্ব জীবের পক্ষে
 অসম্ভব। প্রতিবাদী বলিতে পারেন যে, জীবের কর্ম বা অদৃষ্ট ব্যতীত যখন কোন ফলনিষ্পত্তি
 (কার্যোৎপত্তি) হয় না, তখন অদৃষ্ট দ্বারা জীবগণকেই “দ্বাণুকা”দি কার্যমাত্রের কর্তা বলা
 যায়। সুতরাং কার্যমাত্রেরই কর্তা আছে, এইরূপ অনুমানের দ্বারা জীব ভিন্ন ঈশ্বর সিদ্ধ হইতে
 পারে না। মহর্ষি “ন পুরুষকর্তাভাবে ফলানিষ্পত্তেঃ” এই দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ
 পূর্বপক্ষেরই হুচনা করিয়া উহার খণ্ডন করিতে তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন—“তৎকারিত্বাদ-
 হেতুঃ”। তাৎপর্য্য এই যে, জীবের কর্ম বা অদৃষ্টও “তৎকারিত্ব” অর্থাৎ ঈশ্বরকারিত্ব।
 অর্থাৎ ঈশ্বর ব্যতীত জীবের কর্ম ও তজ্জন্তু অদৃষ্টও জন্মিতে পারে না। পরন্তু, কোন চৈতন
 পুরুষের অধিষ্ঠান ব্যতীত অচেতন পদার্থ কোন কার্যের কারণ হয় না। সুতরাং অচেতন
 অদৃষ্টের অধিষ্ঠিতরূপে কোন চৈতন পুরুষ অবশ্য স্বীকার্য্য। তিনিই সর্বজ্ঞ ঈশ্বর।
 কারণ, সর্বজ্ঞ পুরুষ ব্যতীত আর কোন পুরুষই অনন্ত জীবের অনন্ত অদৃষ্টের জ্ঞাতা
 ও অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। সুতরাং পূর্বসূত্রে যে হেতুর দ্বারা জীবেরই জগৎকর্তৃত্ব
 বলা হইয়াছে, উহা ঐ বিষয়ে হেতু হয় না। কারণ, অনন্ত জীবের অনন্ত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা-
 রূপে যে সর্বজ্ঞ ঈশ্বর স্বীকার করিতেই হইবে, তাঁহাকেই জগৎকর্তা বলিতে হইবে।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ নিজে এই প্রকরণের পূর্বোক্তরূপ ব্যাখ্যা না করিলেও, তাঁহার
 পূর্ব হইতেই যে অনেক নৈয়ায়িক ঐরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং মহর্ষি গোতমের
 “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যকে অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎকর্তৃত্ব সমর্থন
 করিতে নানারূপ অনুমান প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহা বৃত্তিকারের কথার দ্বারা বুঝিতে পারা
 যায়। বৃত্তিকারের বহুপরবর্তী “শ্রীমদ্বৈত-বিবরণ”কার স্বামীমোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্যও
 শেষে এই প্রকরণকে প্রসঙ্গতঃ ঈশ্বরসাধক বলিয়াই নিজ মতানুসারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন
 এবং বৃত্তিকার বিশ্বনাথের শ্রীমদ্বৈত-বিবরণও প্রকাশ করিয়াছেন। বস্তুতঃ জগতের উপাদান-
 কারণবিষয়ে যেমন সুপ্রাচীন কাল হইতে নানা বিপ্রতিপত্তি হইয়াছে, জগতের নিমিত্ত-
 কারণ-বিষয়েও তদ্রূপ নানা বিপ্রতিপত্তি হইয়াছে। উপনিষদেও ঐ বিপ্রতিপত্তির স্পষ্ট
 প্রকাশ পাওয়া যায়। সুতরাং মহর্ষি তাঁহার “প্রত্যভাব” নামক গ্রন্থের পরীক্ষা-
 প্রসঙ্গে পূর্বোক্ত “বাস্তবাত্মনাং প্রত্যক্ষপ্রামাণ্যং” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জগতের
 উপাদান-কারণ-বিষয়ে নিজ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া এবং ঐ বিষয়ে মতান্তর খণ্ডন
 করিয়া, পরে “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা জগতের নিমিত্তকারণ-বিষয়ে নিজ

সিদ্ধান্ত সমর্থন করিলে এই প্রকরণের সুসঙ্গতি হয়। কারণ, মহর্ষি পূর্বে পরমাণু-সমূহকে জগতের উপাদান-কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত স্থচনা করায়, জগতের নিমিত্ত-কারণ কি? জগতের উপাদানকারণ পরমাণুসমূহের অধিষ্ঠাতা জগৎকর্ত্তা কোন চৈতন্য পুরুষ আছেন কিনা? এবং তদ্বিষয়ে প্রমাণ কি?—ইত্যাদি প্রশ্ন অবশ্যই হইবে। তদন্তরে মহর্ষি এই প্রকরণের প্রারম্ভে “ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্মাফলাদর্শনাৎ”—এই সিদ্ধান্ত-স্থত্রের দ্বারা স্পষ্ট করিয়া নিজ সিদ্ধান্তের সমর্থন করিলে, তাঁহার বক্তব্যের ন্যূনতা থাকে না। সুতরাং মহর্ষি “ঈশ্বরঃ কারণঃ” ইত্যাদি প্রথম স্থত্রের দ্বারা ঈশ্বর পরমাণুসমূহ ও জীবের অদৃষ্টসমূহের অধিষ্ঠাতা জগৎকর্ত্তা নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন; ঐ স্থত্রের দ্বারা তিনি কোন মতান্তর বা পূর্বপক্ষ প্রকাশ করেন নাই, ইহা বুঝিলে পূর্বপূর্ব প্রকরণের সহিত এই প্রকরণের সুসঙ্গতি হয়। কিন্তু ইহাও প্রাধান্য করা আবশ্যক যে, এই স্থত্রে মহর্ষির শেষোক্ত “পুরুষকর্মাফলাদর্শনাৎ”—এই বাক্যের তাৎপর্য-বিশেষ ব্যাখ্যা করিয়া পঞ্চমোক্ত “ঈশ্বরঃ কারণঃ”—এই বাক্যের দ্বারা ঈশ্বরই কারণ, অর্থাৎ জীবের কর্মনিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এইরূপ পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিলেও, এই প্রকরণের অসঙ্গতি নাই। কারণ, ভাষ্যকার প্রভৃতির এই ব্যাখ্যা-পক্ষেও এই প্রকরণের দ্বারা পরে জীবের কর্মস্বাপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই সিদ্ধান্তই সমর্থিত হইয়াছে। সুতরাং মহর্ষি পূর্বে যে পরমাণুসমূহকে জগতের উপাদানকারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত স্থচনা করিয়াছেন, ঐ পরমাণুসমূহের অধিষ্ঠাতা জগতের নিমিত্ত কারণ কি? এই প্রশ্নের উত্তরও স্থচিত হইয়াছে। পরন্তু এই পক্ষে এই প্রকরণের দ্বারা জীবের কর্ম-নিরপেক্ষ ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, এই অবৈদিক মতও খণ্ডিত হইয়াছে। উদ্যোতকরও ঐরূপ ব্যাখ্যা করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি শেষস্থত্রে “তৎকারিত্বাৎ” এই বাক্য বলিয়া ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত কারণ, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। উদ্যোতকর পরে জগতের নিমিত্তকারণ-বিষয়ে নানা বিপ্রতিপত্তির উল্লেখ করিয়া, তন্মধ্যে ভ্রাত্য কি?—এই প্রশ্নোত্তরে বলিয়াছেন, “ঈশ্বর ইতি ভ্রাত্যঃ”। পরে প্রমাণ দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎকর্ত্তৃত্ব সমর্থনপূর্বক নিরীশ্বর সাংখ্যমত খণ্ডন করিয়াছেন। মূলকথা, মহর্ষি গোতমের “ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্মাফলাদর্শনাৎ” এই স্থত্রটি পূর্বপক্ষস্থত্রই হউক, আর সিদ্ধান্তস্থত্রই হউক, উভয় পক্ষেই মহর্ষির এই প্রকরণের দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎকর্ত্তৃত্ব প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুতরাং ভ্রাত্যদর্শনে ঈশ্বরবাদ নাই, ভ্রাত্যদর্শনকার গোতম মুনী ঈশ্বর ও তাঁহার জগৎকর্ত্তৃত্বাদি সিদ্ধান্তরূপে ব্যক্ত করিয়া বলেন নাই, ইহা কোন মতেই বলা যায় না। তবে প্রশ্ন হয় যে, ঈশ্বর মহর্ষি গোতমের সম্ভূত পদার্থ হইলে, তিনি সর্বপ্রথম স্থত্রে পদার্থের উদ্দেশ্য করিতে ঈশ্বরের বিশেষ করিয়া উল্লেখ করেন নাই কেন? ভ্রাত্যদর্শনে প্রমাণাদি পদার্থের ন্যায় ঈশ্বরের উদ্দেশ্য, লক্ষণ ও পরীক্ষা নাই কেন? এতদন্তরে প্রথম অধ্যায়ে মহর্ষি গোতমের অভিপ্রায় ও সিদ্ধান্ত বিষয়ে কিছু আলোচনা করিয়াছি। (১ম খণ্ড, ৮৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। এই

অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কিকের প্রারম্ভে পুনর্বার সেই সমস্ত কথার আলোচনা হইবে। এখানে পূর্বোক্ত প্রশ্নের উত্তরে ইহাও বলা যায় যে, মহর্ষি গৌতম, দ্বাদশবিধ প্রমের পদার্থ বলিতে প্রথম অধ্যায়ে “আত্মশরীরৈকিয়ার্থ” ইত্যাদি (১ম) সূত্রে “আত্মন্” শব্দের দ্বারা আত্মত্বরূপে জীবাণু ও পরমাণু—এই উভয়কেই বলিয়াছেন। সুতরাং গৌতমোক্ত প্রমের পদার্থের মধ্যেই আত্মত্বরূপে ঈশ্বরও কথিত হইয়াছেন। বস্তুতঃ একই আত্মত্ব যে, জীবাণু ও পরমাণু, এই উভয়েরই স্বর্গ, ঈশ্বরও বে আত্মজাতীয়, ইহা পরবর্তী ভাষ্য ভাষ্যকারও বলিয়াছেন। সুতরাং ভাষ্যকারের মতেও “আত্মন্” শব্দের দ্বারা আত্মত্বরূপে জীবাণু ও ঈশ্বর, এই উভয়কেই বুঝা বাইতে পারে। কিন্তু ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীন ব্যাখ্যাকারগণের ব্যাখ্যায় তাঁহারা যে গৌতমোক্ত ঐ “আত্মন্” শব্দের দ্বারা কেবল জীবাণুকেই গ্রহণ করিয়াছেন, তাঁহাদিগের মতে গৌতমোক্ত প্রথম প্রমের জীবাণু, ইহাই বুঝা যায়। তাঁহারা গৌতমোক্ত প্রথম প্রমের আত্মার উদ্দেশ লক্ষণ ও পরীক্ষার ব্যাখ্যায় ঈশ্বরের নামও করেন নাই। কিন্তু নবানৈয়ায়িক বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রথম অধ্যায়ে মহর্ষি গৌতমের আত্মার (১০ম) লক্ষণসূত্রের ব্যাখ্যায় শেষ বলিয়াছেন যে এই সূত্রোক্ত বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্রবৃত্তি, জীবাণু ও পরমাণু—উভয়েরই লক্ষণ। সুতরাং তাঁহার মতে মহর্ষি উহার পূর্বসূত্রে যে “আত্মন্” শব্দের দ্বারা আত্মত্বরূপে জীবাণু ও পরমাণু—উভয়কেই বলিয়াছেন, ইহা তিনি স্পষ্ট করিয়া না বলিলেও, নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। তবে প্রশ্ন হয় যে, মহর্ষি “আত্মন্” শব্দের দ্বারা জীবাণু ও পরমাণু—উভয়কেই প্রকাশ করিয়া আত্মার লক্ষণসূত্রে ঐ উভয় আত্মারই লক্ষণ বলিলে, তিনি তৃতীয় অধ্যায়ে জীবাণুর পরীক্ষা করিয়া পরমাণু ঈশ্বরের কোনরূপ পরীক্ষা করেন নাই কেন? এতদ্বত্তরে বৃত্তিকার বিশ্বনাথের পক্ষে বলা যায় যে, মহর্ষি তাঁহার কথিত সমস্ত পদার্থেরই পরীক্ষা করেন নাই। যে সমস্ত পদার্থে অন্যের কোনরূপ সংশয় হইয়াছে, সেই সমস্ত পদার্থেরই পরীক্ষা করিয়াছেন। কারণ, সংশয় বাতীত পরীক্ষা হইতে পারে না। বিচারমাত্রই সংশয়পূর্বক। দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রারম্ভে এ সকল কথা বলা হইয়াছে। ঈশ্বর-বিষয়ে সামান্যতঃ কাহারও কোনরূপ সংশয় নাই। “ন্যায়কুসুমঞ্জলি” গ্রন্থের প্রারম্ভে উদয়নাচাৰ্য্যও ইহা সমর্থন করিয়াছেন। তবে ঈশ্বর-বিষয়ে কাহারও বিশেষ সংশয় জন্মিলে মহর্ষি গৌতমের প্রদর্শিত পরীক্ষার প্রণালী অনুসরণ করিয়া পরীক্ষার দ্বারা ঐ সংশয় নিরাস করিতে হইবে; বৃত্তিকারের মতে দ্বিতীয় অধ্যায়ে “যত্র সংশয়স্তত্রৈবমুক্তরোক্তপ্রসঙ্গঃ” (১৭)—এই সূত্রের দ্বারা যে পদার্থে সংশয় হইবে, সেই পদার্থেই পূর্বোক্তরূপ পরীক্ষা করিতে হইবে, ইহা মহর্ষি নিজেই বলিয়াছেন। এজন্যই মহর্ষি তাঁহার কথিত “প্রয়োজন”, “দৃষ্টান্ত” ও “সিদ্ধান্ত” প্রভৃতি পদার্থের পরীক্ষা করেন নাই। পরমাণু ও জীবাণু, মহর্ষি এখানে “প্রত্যভাব” নামক প্রমের পরীক্ষা-প্রসঙ্গে এই প্রকরণের দ্বারা পূর্বপক্ষাবশেষের নিরাস করিয়া যে সিদ্ধান্ত নির্ণয় করিয়াছেন, উহাই তাঁহার প্রকৃত ঈশ্বর নামক প্রমের-বিষয়ে নিজ কর্তব্য-পরীক্ষা।

বৃত্তিকার বিধনাথ শেষে এই প্রকরণের যে ব্যাখ্যান্তর প্রকাশ করিয়াছেন, তাহাই মহর্ষির
অভিমত ব্যাখ্যা বলিয়া গ্রহণ করিলে এই প্রকরণের দ্বারা সরলভাবেই ঈশ্বরের অস্তিত্ব
ও জগৎকর্তৃত্বাদি সিদ্ধান্ত পরীক্ষিত হইয়াছে। ঈশ্বর-বিষয়ে অজ্ঞাত কথা পরবর্তী ভাষ্যের
ব্যাখ্যায় ব্যক্ত হইবে।

ভাষ্য। গুণবিশিষ্ট আত্মান্তরমীশ্বরঃ। তস্মাত্তুকল্পাৎ^১
কল্পান্তরাণুপপত্তিঃ। অধর্ম-মিথ্যাজ্ঞান-প্রমাদহান্যা ধর্মজ্ঞান-
সমাধি-সম্পদা চ বিশিষ্টমাত্মান্তরমীশ্বরঃ। তস্য চ ধর্মসমাধিফলমণি-
মাদ্যুক্তবিধমৈশ্বর্যং। সংকল্পানুবিধায়ী চাস্মাৎ ধর্মঃ^২ প্রত্যাত্মবৃত্তীন
ধর্মাদধর্মসংকল্পান্ পৃথিব্যাদানি চ ভূতানি প্রবর্তয়তি। এবঞ্চ স্বকৃতাভ্যাগম-
শ্রালোপেন^৩ নির্মাণ-প্রাকামানীশ্বরস্য স্বকৃতকর্মফলং বেদিতব্যং।
আপ্তকল্পশচায়ং। যথা পিতাপত্যানাং তথা পিতৃভূত ঈশ্বরে
ভূতানাং। ন চাত্মকল্পাদন্যঃ কল্পঃ সম্ভবতি। ন তাবদস্ম বুদ্ধিং বিনা
কশ্চিৎকর্মো লিপ্তভূতঃ শক্য উপপাদয়িতুং। আগম্যচ্চ দ্রষ্টা বোদ্ধা
সর্বজ্ঞাতা ঈশ্বর ইতি। বুদ্ধাদিভিঃচাত্মলিঙ্গৈর্নিরুপাখ্যামীশ্বরং প্রত্যক্ষা-
নুমানাগমবিষয়াতীতং কঃ শক্য উপপাদয়িতুং। স্বকৃতাভ্যাগমলোপেন^৪
প্রবর্তমানশ্চাস্মাৎ যতুত্তং প্রতিষেধজাতমকস্মিনিমিত্তে শরীরসর্গে তৎ সর্বং
প্রসজ্যত ইতি।

অনুবাদ। গুণবিশিষ্ট আত্মান্তর অর্থাৎ আত্মবিশেষ পরমাত্মা ঈশ্বর। সেই
ঈশ্বরের সম্বন্ধে আত্ম-প্রকার হইতে অন্য প্রকারের উপপত্তি হয় না। অধর্ম,
মিথ্যাজ্ঞান ও প্রমাদের অভাবের দ্বারা এবং ধর্ম, জ্ঞান, সমাধি ও সম্পদের
দ্বারা বিশিষ্ট আত্মান্তর ঈশ্বর। সেই ঈশ্বরেরই ধর্ম ও সমাধির ফল অণিমাди

১। “আত্মকল্পা” দিতাত্ত্ব আত্মপ্রকারাদায়জ্ঞাতীয়ানিত্ত্বাৎ। সংসারবদ্ধা আত্মভ্যো বশেষমাহ—
“অধর্মে”তি।—তাৎপৰ্য্যটিকা।

২। নবম্য কল্পানুষ্ঠানভাবাৎ কৃতো ধর্মঃ। তথা চাণিনাদিকমৈশ্বর্যং কার্যরূপং বিনিব কস্মিন। ইত্যুক্তা-
ভ্যাগম এতৎ ইত্যত আহ—“সংকল্পানুবিধায়ী চাস্মাৎ ধর্মঃ” ইতি।—তাৎপৰ্য্যটিকা।

৩। প্রবর্তয়ত্ব কিমেতাবতা ইত্যত আহ—“এবঞ্চ স্বকৃতাভ্যাগমশ্রালোপেন”তি। অভূতানুষ্ঠানং,
সংকল্পলক্ষণানুষ্ঠানজনিতধর্মফলমবৈষাং জগদ্বিশ্বাৎফলমিত্তি ন কৃতাভ্যাগমপ্রসঙ্গ ইত্যর্থঃ।—তাৎপৰ্য্যটিকা।

৪। পুরুষৈবৎ ধর্ম কৃতং তৎ ফলাভ্যাগমলোপেন প্রবর্তমানস্য ইত্যর্থঃ।—তাৎপৰ্য্যটিকা।

অষ্ট প্রকার ঐশ্বর্য * এই ঈশ্বরের সংকল্পজনিত ধর্মই প্রত্যেক জীবস্থ ধর্মাদ্বৈতমণ্ডিকে এবং পৃথিব্যাদি ভূতবর্গকে (সৃষ্টির জন্য) প্রবৃত্ত করে। এইরূপ হইলেই নিজকৃত কর্মের অভাগমের (ফলপ্রাপ্তির) লোপ না হওয়ায়, অর্থাৎ সৃষ্টি করিবার জন্য ঈশ্বরের নিজকৃত যে সংকল্পরূপ কর্ম, তাহার ফলপ্রাপ্তির অভাব না হওয়ায়, “নির্মাণ প্রাকামা” অর্থাৎ ইচ্ছামাত্রে জগন্নির্মাণ ঈশ্বরের নিজকৃত কর্মফল জানিবে। এবং এই ঈশ্বর “আপ্তকল্প” অর্থাৎ অতি বিশ্বস্ত আত্মীয়ের ন্যায় সর্বজীবের নিঃস্বার্থ অনুগ্রাহক। যেমন সন্তানগণের সম্বন্ধে পিতা, তদ্রূপ সমস্ত প্রাণীর সম্বন্ধে ঈশ্বর পিতৃভূত অর্থাৎ পিতৃতুল্য। কিন্তু আত্মার প্রকার হইতে (ঈশ্বরের) অষ্ট প্রকার সম্ভব হয় না। (কারণ) বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান ব্যতীত এই ঈশ্বরের নিজভূত (অনুমানক) কোন ধর্ম উপপাদন করিতে পারা যায় না। আগম অর্থাৎ শাস্ত্র প্রমাণ হইতেও ঈশ্বর ঐক্য, বোদ্ধা ও সর্ববজ্ঞ, ইহা সিদ্ধ হয়। কিন্তু আত্মার নিজ বুদ্ধি প্রভৃতির দ্বারা নিকপাখ্য অর্থাৎ নির্বিশেষিত (সুতরাং) প্রত্যক্ষ অনুমান ও আগম-প্রমাণের বিষয়াতীত ঈশ্বরকে অর্থাৎ নিগূণ ঈশ্বরকে কে উপপাদন করিতে সমর্থ হয়? [অর্থাৎ ঈশ্বরকে নিগূণ বলিলে, তিনি প্রমাণসিদ্ধই হইতে পারেন না, সুতরাং ঈশ্বর বুদ্ধাদিগুণবিশিষ্ট আত্মবিশেষ, ইহা অবশ্য স্বীকার্য।)

* (১) অগ্নিমা, (২) লঘিমা, (৩) মহিমা, (৪) প্রাপ্তি, (৫) প্রাকামা, (৬) বশিষ্ঠ, (৭) ঈশিষ্ঠ, (৮) যজ্ঞকামাবসারিষ্ট, —এই আট প্রকার ঐশ্বর্য শাস্ত্রে কথিত আছে এবং ঐগুলি প্রবৃত্তিবেশের বলিয়াও অনেকে ব্যাখ্যা করিয়াছেন; যে ঐশ্বরের ফলে পরমাণুর ন্যায় হৃদয় হওয়া যায়, মহান্ দেহকেও ঐরূপ হৃদয় করা যায়, তাহার নাম—(১) “অগ্নিমা”। যে ঐশ্বরের ফলে অতি দূর দেহকেও এমন লঘু করা যায় যে, হৃদয়াকিরণ আশ্রয় করিয়াও উর্দ্ধে উঠিতে পারে, তাহার নাম—(২) লঘিমা। যে ঐশ্বরের ফলে হৃদয়কেও মহান্ করা যায়, তাহার নাম—(৩) মহিমা। যে ঐশ্বরের ফলে অঙ্গুলির অগ্রভাগের ঘরাত ও চন্দ্রস্পর্শ করিতে পারে, তাহার নাম—(৪) প্রাপ্তি। যে ঐশ্বরের ফলে জলের ভায় সমান ভূমিতেও নিমজ্জন করিতে পারে অর্থাৎ ডুব দিয়া উঠিতে পারে, তাহার নাম—(৫) প্রাকামা। “প্রাকামা” বলিতে ইচ্ছার অভিঘাত না হওয়া অর্থাৎ অব্যর্থ ইচ্ছা। যে ঐশ্বরের ফলে ভূত ও ভৌতিক সমস্তই বশীভূত হয় এবং নিজে অপর কাহারও বশীভূত হয় না, তাহার নাম—(৬) বশিষ্ঠ। যে ঐশ্বরের ফলে ভূত ও ভৌতিক সমস্ত পদার্থেরই সৃষ্টি, স্থিতি ও সংহারে সামর্থ্য জন্মে তাহার নাম—(৭) ঈশিষ্ঠ। (৮) “যজ্ঞকামাবসারিষ্ট” বলিতে সত্যসংকল্পতা। ঐ অষ্টম ঐশ্বরের ফলে যখন বৈরূপ সংকল্প জন্মে, ভূতপ্রকৃতিসমূহের সেইরূপেই অবস্থান হয়। যোগদর্শন, বিজ্ঞাপাদ্যে ৪৫ম সূত্রের বাসভাষ্যে পূর্বোক্ত অষ্টবিধ ঐশ্বর্য এইরূপেই ব্যাখ্যাত হইয়াছে। তদনুসারেই “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীতে (২৩ম কারিকার টীকার) শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও পূর্বোক্ত অষ্টবিধ ঐশ্বরের ঐরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। যোগীদিগের “ভূত জয়” হইলে পূর্বোক্ত অষ্টবিধ ঐশ্বরের প্রাপ্তিই হয়। ভাষ্যকার বাৎসর্য্যায়নের মতে ঈশ্বরের ঐ অষ্টবিধ ঐশ্বর্য: তাহার ধর্ম ও সমাধির ফল।

“স্বকৃতাভ্যাগমে”র (জীবের পূর্বকৃত কর্মের ফল প্রাপ্তির) লোপ করিয়া অর্থাৎ জীবগণের পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম্মাধর্ম্মাদিমুহকে অপেক্ষা না করিয়া (সৃষ্টিকার্য্যে) প্রবর্তমান এই ঈশ্বরের সম্বন্ধে শরীরসৃষ্টি কর্ম্মনিমিত্তক না হইলে, যে সমস্ত দোষ উক্ত হইয়াছে, সেই সমস্ত দোষ প্রসক্ত হয়।

টিপনী। মহর্ষি গোতম পূর্বে পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণুসমূহকে জগতের উপদান- কারণ বলিয়া নিজ সিদ্ধান্ত সূচনা করিয়া পরে, অভাবই জগতের উপাদানকারণ, এই মতের গুণেন্দ্র দ্বারা তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থনপূর্বক এই প্রকরণের দ্বারা শেষে যে ঈশ্বরকে জগতের নিমিত্ত-কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত সূচনা করিয়াছেন, তাঁহার মতে ঐ ঈশ্বরের স্বরূপ কি? ঈশ্বর সত্ত্ব, কি নিষ্কর্ণ? জীবাণু হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন? ভিন্ন হইলে জীবাণু হইতে বিজাতীয় অথবা সজাতীয়? সজাতীয় হইলে জীবাণু হইতে ঈশ্বরের বিশেষ কি?—ইত্যাদি প্রশ্ন অবশ্যই হইবে। তাই ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, গুণবিশিষ্ট আত্মাত্মর ঈশ্বর। অর্থাৎ ঈশ্বর সত্ত্ব এবং আত্মজাতীয় অর্থাৎ জীবাণু হইতে ভিন্ন হইলেও বিজাতীয় দ্রব্যাত্মক নহেন, ঈশ্বরও আত্মবিশেষ। তাই তাঁহাকে পরমাণু বলা হয়। মহর্ষি পতঞ্জলিও “পুরুষবিশেষ ঈশ্বরঃ”—এই কথা বলিয়া ঈশ্বরকে আত্মবিশেষই বলিয়াছেন। ঈশ্বর যে, আত্মাত্মর অর্থাৎ আত্মবিশেষ, ইহা সমর্থন করিতে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে আত্মপ্রকার হইতে সেই ঈশ্বরের আর কোন প্রকারের উপপত্তি হয় না। অর্থাৎ ঈশ্বর আত্মজাতীয় ভিন্ন আর কোন পদার্থ, ইহা প্রমাণসিদ্ধ হয় না। প্রশ্ন হইতে পারে যে, জীবাণুর জ্ঞান অনিত্য ঈশ্বরের জ্ঞান নিত্য, সুতরাং ঈশ্বর জীবাণু হইতে বিজাতীয় পুরুষ। তিনি জীবাণুর সজাতীয় হইতে পারেন না। এজন্য ভাষ্যকার পরে তাঁহার পূর্বোক্ত ঐ সিদ্ধান্তের বৃত্তি প্রদর্শনের জন্য বলিয়াছেন যে, “আত্মকল্প” (আত্মার প্রকার) হইতে ঈশ্বরের “অন্তকল্প” (অন্ত প্রকার) সম্ভবই নহে। তাৎপর্য্য এই যে, আত্মাই প্রকার, জীবাণু ও পরমাণু। ঈশ্বরই পরমাণু, তিনিও আত্মজাতীয় অর্থাৎ আত্মবিশেষ। একই আত্ম জীবাণু ও পরমাণু—এই দ্বিবিধ আত্মারই ধর্ম্ম। কারণ, আত্মা ভিন্ন আর কোন পদার্থই বুদ্ধিমান অর্থাৎ চেতন হইতে পারে না। বুদ্ধি (জ্ঞান) যখন জীবাণুর ন্যায় ঈশ্বরেরও বিশেষ গুণ বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে, তখন ঈশ্বরকেও আত্ম-বিশেষই বলিতে হইবে। ঈশ্বরের বুদ্ধি নিত্য বলিয়া তিনি জীবাণু হইতে বিজাতীয় হইতে পারেন না। তাৎপর্য্যটীকাকার ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের বুদ্ধাদি গুণবতাবশতঃ তিনিও আত্মজাতীয়। ঈশ্বরের বুদ্ধাদি গুণের নিত্যাবশতঃ তিনি জীবাণু হইতে বিজাতীয়, ইহাও স্বীকার করিতে হয়। মতএব গুণের নিত্যতা ও অনিত্যতা-প্রযুক্ত ঐ

গুণাশ্রয় দ্রব্যের বিভিন্ন জাতীয়তা সিদ্ধ হয় না। একই আত্মজ জাতি যে, জীবাত্মা ও ঈশ্বর—এই উভয়েই আছে ইহা “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী” গ্রন্থে নবানৈয়ায়িক বিশ্বনাথও সমর্থন করিয়াছেন। যাহারা ঈশ্বরে ঐ আত্মজ জাতি স্বীকার করেন নাই, তাঁহাদিগের মতের উল্লেখ করিয়াও তিনি ঐ মত গ্রহণ করেন নাই। কারণ, ঋতিতে বহুস্থানে জীবাত্মার ত্রায় পরমাত্মা বুঝাইতেও কেবল “আত্মনু” শব্দের প্রয়োগ আছে। কিন্তু ঈশ্বরে আত্মজ না থাকিলে, ঋতিতে ঐরূপ মুখ্য প্রয়োগ হইতে পারে না। আত্মজরূপে জীবাত্মা ও ঈশ্বর, এই উভয়েই “আত্মনু” শব্দের বাচ্য হইলে, “আত্মনু” শব্দের দ্বারা ঐ দ্বিবিধ আত্মজ বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু রঘুনাথ শিরোমণির “দ্বৈবিধি”র মঙ্গলাচরণ শ্লোকের “পরমাত্মনে” এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিতে টীকাকার গদাধর ভট্টাচার্য্য শেষে বলিয়াছেন যে, “আত্মনু” শব্দ জ্ঞানবিশিষ্ট অর্থাৎ চেতন, এষ্ট অর্থেই বাচক। তিনি ঈশ্বরে আত্মজজাতি স্বীকার করেন নাই, ঐ জাতি-বিষয়ে বুদ্ধিও চলিত বলিয়াছেন। জ্ঞানবিশিষ্ট বা চেতনই “আত্মনু” শব্দের বাচ্য হইলেও, ঈশ্বরও “আত্মনু” শব্দের বাচ্য হইতে পারেন। কারণ, জীবাত্মার ত্রায় ঈশ্বরও জ্ঞানবিশিষ্ট। তাহা হইলে এই প্রসঙ্গে ইহাও বলিতে পারি যে, মহর্ষি কণাদ নববিধ দ্রব্যের উদ্দেশ্য করিতে বৈশেষিক-দর্শনের পঞ্চম সূত্রে যে “আত্মনু” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন এবং মহর্ষি গোতম বাদশবিধ “প্রমেয়” পদার্থের উদ্দেশ্য করিতে ন্যায়দর্শনের প্রথম অধ্যায়ের নবম সূত্রে যে, “আত্মনু” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, তদ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মা, এই বিবিধ আত্মাকেই গ্রহণ করা যাইতে পারে। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদও কণাদসম্মত নববিধ দ্রব্যের উদ্দেশ্য করিতে “আত্মনু” শব্দেরই প্রয়োগ করিয়াছেন। সেখানে “শ্রীমদাচার্য্য” কার শ্রীধর ভট্ট লিখিয়াছেন, “ঈশ্বরেহপি বুদ্ধিগুণত্বাদৈব”—ইত্যাদি। সুতরাং শ্রীধর ভট্টও যে বৈশেষিক-দর্শনে ঐ “আত্মনু” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা ও ঈশ্বর—এই উভয়েকেই গ্রহণ করিয়াছেন, তদ্বিষয়ে সন্দেহ নাই। বস্তুতঃ ঈশ্বরও কণাদের স্বীকৃত দ্রব্যপদার্থ। সুতরাং তিনি দ্রব্যপদার্থের বিভাগ করিতে ঈশ্বরকে পরিত্যাগ করিবেন কেন? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। মহর্ষি কণাদ ও গোতম “আত্মনু” শব্দের প্রয়োগ করিয়া জীবাত্মা ও ঈশ্বর এই উভয়েকে গ্রহণ করিলেও, আত্মবিচার-স্থলে জীবাত্মবিষয়েই সংশয়মূলক বিচারের কর্তব্যতা বুঝিয়া তাহাই করিয়া গিয়াছেন, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। সে যাহা হউক, প্রকৃত বিষয়ে এখানে ভাষ্যকারের কথা এই যে বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান যখন জীবাত্মার ত্রায় পরমাত্মা ঈশ্বরেরও গুণ, তখন ঈশ্বর জীবাত্মা হইতে স্বজাতীয় পুরুষ নহেন, তিনিও আত্মজাতীয় বা আত্মবিশেষ। যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও ঈশ্বরকে “পুরুষবিশেষ” বলিয়াছেন। বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান যে, জীবাত্মার ত্রায় ঈশ্বরেরও গুণ বলিয়া অসঙ্গ স্বীকার্য্য,—ইহা সমর্থন করিতে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন, যে বুদ্ধি ব্যতীত আর কোন পদার্থকেই ঈশ্বরের “লিঙ্গ” অর্থাৎ সাধক বা অনুমাপক বলিয়া উপপাদন করিতে পারা যায় না। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য এই যে, জড়পদার্থ কখনও কোন চেতনের সাহায্য ব্যতীত কার্যাজনক হয় না। কুন্তকারের

প্রব্রাহ্মণ ব্যতীত কেবল মৃত্তিকাদি কারণ, ঘটের উৎপাদক হয় না, ইহা সকলেরই স্বীকৃত সত্য। সুতরাং পরমাণু প্রভৃতি জড়পদার্থও অবশ্য কোন বুদ্ধমান অর্থাৎ চেতন পদার্থের সাহায্যেই জগৎ সৃষ্টি করে, ইহাও স্বীকার্য। কিন্তু সৃষ্টির পূর্বে জীবাশ্মের দেহাদি না থাকায়, তাহার বুদ্ধ বা জ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব না হওয়া এবং জীবাশ্মের অসংজ্ঞতা-বশতঃ জীবাশ্ম পরমাণু প্রভৃতির অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। সুতরাং নিত্যবুদ্ধিসম্পন্ন সর্বজ্ঞ কোন আত্মবিশেষই পরমাণু প্রভৃতির অধিষ্ঠাতা, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। অর্থাৎ যেহেতু পরমাণু প্রভৃতি অচেতন পদার্থ হইয়াও জগতের কারণ, অতএব ঐ পরমাণু প্রভৃতি কোন বুদ্ধিমান পুরুষ কর্তৃক অধিষ্ঠিত, এইরূপ অনুমানের দ্বারা নিত্যবুদ্ধিসম্পন্ন জগৎকর্তা ঈশ্বরেরই সিদ্ধি হয়। কিন্তু ঐরূপ নিত্যবুদ্ধ স্বীকার না করিলে, কোন হেতুর দ্বারাই ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। সুতরাং জগৎকর্তা ঈশ্বর সিদ্ধ করিতে হইলে, তাহার বুদ্ধি-রূপ গুণ অবশ্যই সিদ্ধ হইবে। পূর্বোক্তরূপেই বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান নামক গুণ ঈশ্বরের লিঙ্গ বা অনুমাপক হয়। তাই পূর্বোক্ত তাৎপর্যেই ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, বুদ্ধি ব্যতীত আর কোন পদার্থই ঈশ্বরের লিঙ্গ বা অনুমাপকরূপে উপপাদন করিতে পারা যায় না। অবশ্যই আপত্তি হইবে যে, “সত্যং জ্ঞানমনস্তত্ত্বং ব্রহ্ম” ইত্যাদি বহু শ্রুতিতে ঈশ্বর জ্ঞানস্বরূপ (জ্ঞানবান্ নহেন) ইহাই কথিত হইয়াছে। সুতরাং শ্রুতিবিরুদ্ধ কোন অনুমানের দ্বারা ঈশ্বর জ্ঞানবান্ ইহা সিদ্ধ হইতে পারে না। শ্রুতিবিরুদ্ধ অনুমানের প্রমাণ্য নাই, ইহা মহর্ষি গোতমেরও সিদ্ধান্ত। শ্রুতিবিরুদ্ধ অনুমান যে, “জ্ঞানভাস,” উহা জ্ঞানই নহে, তাহা ভাষ্যকারও প্রথম অধ্যায়ে প্রথম সূত্রের ভাষ্যে স্পষ্ট বলিয়াছেন। একান্ত ভাষ্যকার এখানে পরেই আবার বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জ্ঞাতি, বোদ্ধা, ও সর্বজ্ঞতা অর্থাৎ সর্ববিষয়ক জ্ঞানবান্, ইহা শ্রুতির দ্বারাও সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকারের বিবক্ষা এই যে, “পশুতচ্চক্ষুঃ স শৃণোত্যাকর্ণঃ, স বোত্তি বেদ্যং”, এই (শ্বেতাশ্বতর, ৩।১২) শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ঈশ্বর জ্ঞাতি, বোদ্ধা অর্থাৎ জ্ঞানের আশ্রয় এবং “সঃ সর্বজ্ঞঃ সর্ববিৎ” এই (মুণ্ডক, ২।২।৭) শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ঈশ্বর সামান্যতঃ ও বিশেষতঃ সর্ববিষয়ক জ্ঞানবান্, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। পরন্তু বায়ুপুরাণে ঈশ্বরের যে ছয়টি অঙ্গ কথিত হইয়াছে^১ তন্মধ্যেও সর্বজ্ঞতা এবং

১। বায়ুপুরাণের ষাটশ অধ্যায়ে “বিদিত্বা সপ্তসুখানি ষড়ঙ্গক মহেশ্বরং” এই শ্লোকের পরেই ঈশ্বরের ষড়ঙ্গ বর্ণিত হইয়াছে, যথা—

“সর্বজ্ঞতা তুগিরনাদিবোধঃ স্বতন্ত্রতা নিতামগুপ্তগতিঃ।

অনন্তশক্তিঃ বিভোজ্যবিজ্ঞাঃ ষড়াহরদানি মহেশ্বরস্য”।—১২ম, ৩৩শ শ্লোক।

সর্বজ্ঞতা প্রভৃতি ঈশ্বরের সহিত নিত্য সম্বন্ধ বলিয়া সঙ্গের তুল্য হওয়ার, অঙ্গ বলিয়া কথিত হইয়াছে। ‘জায়কুহ্মাঞ্জলি’র “প্রকাশ” টীকায় বর্তমান উপাখ্যায় এবং “বৌদ্ধাবিকারে”র টিপ্পনীতে নব্যনৈরাসিক ব্রহ্মনাথ শিরোমণি ঈশ্বরের বায়ুপুরাণে ষড়ঙ্গের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। শ্রীমদ্বাচস্পতি সিং ষোড়শাধ্যায় জৈন ঈশ্বরের ষড়ঙ্গতা-বিষয়ে পূর্বোক্ত প্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া, পরে দশাবয়বতা-বিষয়েও প্রমাণ উদ্ধৃত করিয়াছেন, যথা—

“জ্ঞানং বৈরাগ্যমৈক্যং তপঃ সত্যং দম্য দৃষ্টিঃ।

শ্রুতং হমায়সংবোধো হৃদিত্যত্মসেব চ।

অব্যয়ানি দশেতানি নিত্যং তিষ্ঠন্তি শব্দবৈ” ॥

অনাদিবুদ্ধি ঈশ্বরের অঙ্গ বলিয়া কথিত হওয়ায়, ঈশ্বর যে জ্ঞানবান্ জ্ঞানস্বরূপ নহেন, ইহা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। পরন্তু বায়ুপুরাণে ঈশ্বরে জ্ঞান প্রভৃতি দশটি অব্যয় অৰ্থাৎ নিত্য পদার্থ সৰ্বদা বৰ্তমান আছে, ইহাও কথিত হওয়ায়, নিত্য জ্ঞান যে ঈশ্বরের ধৰ্ম্ম অৰ্থাৎ ঈশ্বর নিত্যজ্ঞানবান্, ইহাও স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। যোগদৰ্শনের সমাধিপাদেৰ “তত্র নিরতিশয়ঃ সৰ্বজ্ঞবীজঃ”—এই (২৫শ) সূত্ৰেৰ ভাষ্যটিকায় শ্ৰীমদ্বাচস্পতি মিশ্র বায়ুপুরাণেৰ ঐ বচন উদ্ধৃত কৰিয়া ঈশ্বৰেৰ ষড়্গুণতা ও দশাব্যয়তা শাস্ত্ৰসিদ্ধি, ইহা প্রদৰ্শন কৰিয়াছেন। পূৰ্বোক্ত যোগসূত্ৰেৰ ভাষ্যেও “সৰ্বজ্ঞ”-পদাৰ্থেৰ ব্যাখ্যায় কথিত হইয়াছে, “যত্র কাষ্ঠাপ্ৰাপ্তি-জ্ঞানস্ত স সৰ্বজ্ঞঃ”। অৰ্থাৎ বাহাতে জ্ঞানেৰ চৰম উৎকৰ্ষ, বাহা হইতে অধিক জ্ঞানবান্ আৰ কেহই নাই, তিনিই সৰ্বজ্ঞ। ফলকথা, পূৰ্বোক্ত অনুমান-প্ৰমাণ বা বুদ্ধিৰ সাহায্যে আগম-প্ৰমাণেৰ দ্বাৰা ঈশ্বৰেৰ যে জ্ঞানৰূপ গুণবত্তা বা জ্ঞানাপ্ৰয়ত্ব সিদ্ধ হইতেছে, ইহাই প্রকৃত তত্ত্ব বলিয়া গ্ৰহণ কৰিতে হইবে। সূত্ৰাং শ্ৰুতিতে যেখানে ঈশ্বৰকে “জ্ঞান” বলা হইয়াছে, সেখানে এই “জ্ঞান” শব্দেৰ দ্বাৰা জ্ঞাতা বা জ্ঞানাপ্ৰয়, এই অৰ্থই বুঝিতে হইবে এবং যেখানে “বিজ্ঞান” বলা হইয়াছে, সেখানে বাহাৰ বিশিষ্ট জ্ঞান অৰ্থাৎ সৰ্ববিষয়ক বৰ্ণ্য জ্ঞান আছে, এইৰূপ অৰ্থই উহাৰ দ্বাৰা বুঝিতে হইবে। যেমন প্ৰমাতা অৰ্থেও “প্ৰমাণ” শব্দেৰ প্ৰয়োগ কৰিয়া, ঐ অৰ্থে ঈশ্বৰকেও “প্ৰমাণ” বলা হইয়াছে, তদ্রূপ জ্ঞাতা বা জ্ঞানবান্ এই অৰ্থেও শ্ৰুতিতে ঈশ্বৰকে “জ্ঞান” ও “বিজ্ঞান” বলা হইতে পারে। “জ্ঞান” ও “বিজ্ঞান” শব্দেৰ দ্বাৰা ব্যাকৰণ-শাস্ত্ৰানুসারে জ্ঞানবান্—এই অৰ্থ বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু শ্ৰুতিৰ “সৰ্বজ্ঞ” ও “সৰ্ববিৎ” প্রভৃতি শব্দেৰ দ্বাৰা জ্ঞানস্বরূপ—এই অৰ্থ বুঝা যাইতে পারে না। কেহ বলিয়াছেন যে, শ্ৰুতিতে যে ব্ৰহ্মকে “জ্ঞান,” “বিজ্ঞান” ও “আনন্দ” বলা হইয়াছে, ঐগুলি ব্ৰহ্মেৰ নামই কথিত হইয়াছে। ব্ৰহ্ম, জ্ঞান ও আনন্দস্বরূপ, ইহা ঐ সমস্ত শ্ৰুতিৰ তাৎপৰ্য্য নহে। সে বাহা হউক, মূলকথা জ্ঞান যে ঈশ্বৰেৰ গুণ, ইহা অনুমান ও আগম-প্ৰমাণসিদ্ধি, ইহাই এখানে ভাষ্যকাৰেৰ মূল বক্তব্য।

ভাষ্যকাৰ শেষে আবার তাঁহাৰ পূৰ্বোক্ত কথাৰ সুদৃঢ় সমৰ্থনেৰ জন্ত বলিয়াছেন যে, বুদ্ধি প্রভৃতি গুণেৰ দ্বাৰা যিনি “নিরূপাখ্য” অৰ্থাৎ উপাখ্যাত বা বিশেষিত নহেন, এমন ঈশ্বৰ প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আগম-প্ৰমাণেৰ অতীত বিষয়। অৰ্থাৎ প্রত্যক্ষাদি কোন প্ৰমাণেৰ দ্বাৰাই নিগুণ নিৰ্বিশেষ ব্ৰহ্মেৰ সিদ্ধি হইতেই পারে না। সূত্ৰাং তাদৃশ ঈশ্বৰে কোন প্ৰমাণ না থাকায়, কোন ব্যক্তিই তাদৃশ ঈশ্বৰকে উপপাদন কৰিতে পারেন না। ভাষ্যকাৰেৰ তাৎপৰ্য্য এই যে, বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্ৰযত্ন, এই তিনিটি বিশেষ গুণ, বাহা আত্মাৰ লিঙ্গ বা সাধক বলিয়া কথিত হইয়াছে, ঐ তিনিটি বিশেষ গুণ পৰমাত্মা ঈশ্বৰেৰও লিঙ্গ। ঈশ্বৰও যখন আত্ম-বিশেষ, এবং জড় পৰমাণু প্রভৃতিৰ অধিষ্ঠাতা জগৎকৰ্ত্তা বলিয়া প্ৰমাণসিদ্ধ, তখন তাহাতেও জীবাশ্মাৰ স্তায় বুদ্ধি, ইচ্ছা ও প্ৰযত্ন, এই তিনিটি বিশেষ গুণ অবশ্য আছে, ইহা স্বীকাৰ্য্য। কাৰণ, আত্মলিঙ্গ ঐ তিনিটি বিশেষ গুণেৰ দ্বাৰা নিরূপাখ্য হইলে, অৰ্থাৎ ঈশ্বৰ ঐ গুণত্ৰয়েৰ

দ্বারা বস্তুতঃ উপাখ্যাত বা বিশেষিত নহেন, তিনি বস্তুতঃ নিগূর্ণ, ইহা বলিলে প্রমাণাভাবে ঐ ঐশ্বরের সিদ্ধিই হয় না। কারণ, তাদৃশ নিগূর্ণ নির্কিংশেষ ঐশ্বরে প্রত্যক্ষ প্রমাণ নাই। অনুমান-প্রমাণের দ্বারাও ঐরূপ ঐশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। কারণ, যে অনুমান-প্রমাণের দ্বারা ঐশ্বরের সিদ্ধি হয়, উহার দ্বারা বুদ্ধাদি গুণবিশিষ্ট জগৎকর্তা ঐশ্বরেরই সিদ্ধি হয়। আগম-প্রমাণের দ্বারাও বুদ্ধাদি গুণবিশিষ্ট ঐশ্বরেরই সিদ্ধি হওয়ায়, নিগূর্ণ-নির্কিংশেষ ব্রহ্ম আগমের প্রতিপাদ্য নহেন। কারণ, একই ঐশ্বরের সগুণত্ব ও নিগূর্ণত্ব—এই উভয়ই শাস্ত্রার্থ হইতে পারে না। ফলকথা, বুদ্ধাদি গুণশূন্য ঐশ্বরে কোন প্রমাণ না থাকায়, যিনি ঐশ্বর স্বীকার করিয়া, তাঁহাকে বুদ্ধাদি গুণশূন্য বলিবেন, তাঁহার মতে ঐশ্বরের সিদ্ধিই হইতে পারে না, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য। এই তাৎপর্য বুঝিতে ভাষ্যকারোক্ত “নিরুপাখ্যাত” এবং “প্রত্যক্ষানুমানাগমবিষয়াতীত” এই দুইটি শব্দের সার্থক্য বুঝা আবশ্যিক। ঐশ্বর অনুমান-প্রমাণ বা তর্কের বিষয়ই নহেন, ইহাই ভাষ্যকারের বক্তব্য হইলে, ঐ দুইটি শব্দের কোন সার্থক্য থাকে না এবং ভাষ্যকার প্রথমে যে অনুমান-প্রমাণের দ্বারা বুদ্ধাদি-গুণবিশিষ্ট ঐশ্বরের সিদ্ধি সমর্থন করিয়া পরে “আগমাত্ম” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা আগম প্রমাণ হইতেও ঐরূপ ঐশ্বরের সিদ্ধি হয় বলিয়া তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তেরই সমর্থন করিয়াছেন, তাহা বিবৃদ্ধ হয়। ভাষ্যকার “আগমাত্ম” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা সর্বজ্ঞ ঐশ্বরকে আগমের বিষয় বলিয়া পরেই আবার তাঁহাকে কিরূপে প্রত্যক্ষ ও অনুমানের সহিত আগমেরও অবিসয় বলিবেন, ভাষ্যকারের ঐ কথা কিরূপে সঙ্গত হইতে পারে, ইহাও প্রণিধানপূর্বক বুঝা আবশ্যিক। ভাষ্যকারের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য বুঝিলে কোন বিরোধ বা অসঙ্গতি নাই। তাৎপর্য-টীকাকারের কথায়^১ দ্বারাও ভাষ্যকারের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্যই বুঝা যায়।

পরন্তু এখানে ইহাও বলা আবশ্যিক যে, যে ঐশ্বরকে অনুমান বা যুক্তির দ্বারা মনন করিতে হইবে, শ্রবণের পরে বাহার মননও শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে, তিনি যে, একেবারে অনুমান বা তর্কের বিষয়ই নহেন, ইহাই বা কিরূপে বলা যায়। ঐশ্বর শাস্ত্রবিরোধী বা যুক্তিমাত্র কল্পিত কেবল তর্কের বিষয় নহেন, ইহাই সিদ্ধান্ত। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও “তর্কাপ্রতিষ্ঠানাৎ” ইত্যাদি বেদান্তসূত্রের ভাষ্যে শেষে তর্কমাত্রেরই অপ্রতিষ্ঠা বলিতে পারেন নাই। তিনিও যুক্তিমাত্র কল্পিত কুতর্কেরই অপ্রতিষ্ঠা বলিয়াছেন।^২ কিন্তু নৈয়ায়িকগণও শাস্ত্রনিরপেক্ষ কেবল তর্কের দ্বারা ঐশ্বর সিদ্ধ করেন না। তাঁহারাও এ বিষয়ে অনুকূল শাস্ত্রও প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িক মতে বেদ পৌরুষেয়, ঐশ্বরের বাক্য বলিয়াই বেদ প্রমাণ, নচেৎ আর কোনরূপেই তাঁহাদিগের মতে বেদের প্রামাণ্য সম্ভবই হয় না। সুতরাং তাঁহারা, ঐশ্বর সিদ্ধ করিতে প্রথমেই ঐশ্বরবাক্য বেদকে প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিতে পারেন

১। যদি চারঃ বুদ্ধাদিগুণৈর্বোপাখ্যায়েত, প্রমাণাভাবাদনুপপন্নং এব স্যাৎকিত্যাহ, বুদ্ধাদিভিচ্চেতি।

—তাৎপর্যটীকা।

২। প্রথম খণ্ডের ভূমিকা, ১৬শ পৃষ্ঠা ত্রুটিব্য।

না। কাৰণ, ঈশ্বৰসিদ্ধিৰ পূৰ্বে ঈশ্বৰবাক্য বলিয়া বেদকে প্ৰমাণৰূপে উপস্থিত কৰা যায় না। এই কাৰণেই নৈয়ায়িকগণ প্ৰথমে অনুমান-প্ৰমাণের দ্বাৰাই ঈশ্বৰ সিদ্ধ কৰিয়া, পৰে ঐ সমস্ত অনুমান যে বেদবিরুদ্ধ বা শাস্ত্ৰবিরুদ্ধ নহে, ঈশ্বৰসাধক সমস্ত তৰ্ক যে, কেবল বুদ্ধিমাঞ্জ-কল্পিত কুতৰ্ক নহে, ইহা প্ৰদৰ্শন কৰিতে উহাৰ অনুকূল শ্ৰুতি, স্মৃতি প্ৰভৃতি শাস্ত্ৰপ্ৰমাণও প্ৰদৰ্শন কৰিয়াছেন। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচাৰ্য্য “ত্ৰায়কুম্ভমাঞ্জলি” গ্ৰন্থের পঞ্চম স্তবকে ঈশ্বৰসাধক অনেক অনুমান প্ৰদৰ্শন ও বিচাৰ দ্বাৰা উহাৰ সমর্থনপূৰ্বক শেষে শ্ৰুতিৰ দ্বাৰা উহা সমর্থন কৰিতে “বিশ্বতশ্চক্ষুৰ্ত্ব বিশ্বতো মুখো” ইত্যাদি (শ্বেতাশ্বতৰ, ৩৩) শ্ৰুতিৰ উল্লেখ কৰিয়া কৰুণে যে উহাৰ দ্বাৰা তাঁহাৰ প্ৰদৰ্শিত অনুমান-প্ৰমাণসিদ্ধ ঈশ্বরের স্বৰূপ সিদ্ধ হয়, তাহা বুঝাইয়াছেন। তিনি শ্ৰুতিৰ “মন্তব্যঃ”—এই বিধি অনুসারেই শ্ৰুতিসিদ্ধৰূপেই ঈশ্বরের মনন নিৰ্দ্ধাৰের জন্ত ঈশ্বৰবিষয়ে অনেকপ্ৰকাৰ অনুমান প্ৰদৰ্শন কৰিয়াছেন। স্বাধীন বুদ্ধি বা শাস্ত্ৰনিৰপেক্ষ কেবল তৰ্কের দ্বাৰা তিনি ঈশ্বৰসিদ্ধি কৰিতে যান নাই। কাৰণ, শাস্ত্ৰকে একেবাৰে অপেক্ষা না কৰিয়া অথবা শাস্ত্ৰবিরোধী কোন তৰ্কের দ্বাৰা ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না, ইহা নৈয়ায়িকেরও সিদ্ধান্ত। কিন্তু ইহাও বক্তব্য যে, কেবল শাস্ত্ৰ দ্বাৰাও নিৰ্দ্ধিৰ্বাদে জগৎকৰ্ত্তা নিত্য ঈশ্বৰ সিদ্ধ কৰা যায় না। তাহা হইলে সাংখ্য ও মীমাংসক-সম্প্ৰদায়বিশেষ সকলশাস্ত্ৰবিশ্বাসী হইয়াও জগৎকৰ্ত্তা নিত্যসৰ্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরের অস্তিত্ববিষয়ে বিবাদ কৰিতে পারিতেন না। বেদনিষ্ঠাত ভট্টকুমারিলের “শ্লোকবার্ত্তিকে” জগৎকৰ্ত্তা সৰ্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরের অস্তিত্ব-বিষয়ে অপূৰ্ব তীব্ৰ প্ৰতিবাদের উদ্ভব হইত না। তাঁহাৰা জগৎকৰ্ত্তা সৰ্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরের সাধক বেদাদি শাস্ত্ৰের অন্তৰূপ তাৎপৰ্য্য ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন। সুতৰাং বেদাদি শাস্ত্ৰের অতিহুৰ্যোধ তাৎপৰ্য্যে যে স্মৃতিৰকাল হইতেই নানা মতভেদ হইয়াছে এবং উহা অবশ্যাস্তাবী, ইহা স্বীকাৰ্য্য। সুতৰাং প্ৰকৃত বেদাৰ্থ নিৰ্দ্ধাৰণের জন্ত জগৎকৰ্ত্তা ঈশ্বৰ-বিষয়েও ত্ৰায় প্ৰয়োগ কৰ্ত্তব্য। গৌতমোক্ত ত্ৰায় প্ৰয়োগ কৰিয়া তদ্বাৰা যে তত্ত্ব নিৰ্ণীত হইবে, তাহাই শ্ৰুতিসিদ্ধ তত্ত্ব বলিয়া গ্ৰহণ কৰিতে হইবে। অৰ্থাৎ শ্ৰুতিৰ ঐক্যপট তাৎপৰ্য্য বুঝিতে হইবে। ত্ৰায়াচাৰ্য্যগণ এইৰূপেই সত্য নিৰ্দ্ধাৰণ কৰিয়াছেন। পৰন্তু যে পৰ্য্যন্ত শাস্ত্ৰাৰ্থ নিৰ্ণীত না হইবে, সে পৰ্য্যন্ত কেহ কোন তৰ্ককেই শাস্ত্ৰবিরোধী বলিয়া উপেক্ষা কৰিতে পারিবেন না। কিন্তু একেবাৰে তৰ্ক পৰিত্যাগ কৰিয়াও কেহ কোন শাস্ত্ৰাৰ্থ নিৰ্ণয় কৰিতে পারেন না। বিশেষতঃ জগৎকৰ্ত্তা ঈশ্বরের অস্তিত্ব-বিষয়ে অনেক শাস্ত্ৰজ আন্তিকগণও বিবাদ কৰিয়াছেন। সুতৰাং জগৎকৰ্ত্তা ঈশ্বৰ যে, বস্তুতঃই বেদাদিশাস্ত্ৰসিদ্ধ, বেদাদি শাস্ত্ৰের ঐ বিষয়ে অন্তৰূপ তাৎপৰ্য্য যে প্ৰকৃত নহে, ইহা প্ৰতিপন্ন কৰিতেও নৈয়ায়িকগণ ঈশ্বৰবিষয়ে বহু অনুমান প্ৰয়োগ কৰিয়াছেন। কিন্তু তাঁহাদিগের মতে জগৎকৰ্ত্তা নিত্য ঈশ্বৰ জগতের নিমিত্তকাৰণ মাত্ৰ, উপাদানকাৰণ নহেন এবং তিনি বুদ্ধাদিশূন্য বিশিষ্ট, নিৰ্গুণ নহেন। ত্ৰায়াচাৰ্য্য মহৰ্ষি গৌতম তৃতীয় অধ্যায়ে জীবাশ্মাৰ জ্ঞানাদি গুণবত্তা সমর্থন কৰায়, জীবাশ্মাৰ সজাতীয় ঈশ্বৰও যে, তাঁহাৰ মতে সম্ভৱ, ইহা বুঝা যায়। বিশেষতঃ এই একৰণের শ্বেদন্ত্ৰে (তৎকাৰিতত্বাৎ

এই বাক্যের দ্বারা) ঈশ্বরের নিমিত্তকারণত্ব ও জগৎকর্তৃত্ব সিদ্ধান্ত স্থচনা করায়, তাঁহার মতে ঈশ্বর যে, বুদ্ধ্যাদি-গুণবিশিষ্ট, তিনি নিগুণ নহেন, ইহাও বুঝা যায়।

অবশ্য সাংখ্য-সম্প্রদায় আত্মার নিগুণত্বই বাস্তব তত্ত্ব বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে আত্মা চৈতন্যস্বরূপ, চৈতন্য তাহার ধর্ম বা গুণ নহে। “নিগুণত্বান্ধিকার্মা” এই (১।১৪৬) সাংখ্যসূত্রের ভাষ্যে এবং উহার পরবর্ত্তিসূত্রের ভাষ্যে সাংখ্য্যচার্য্য বিজ্ঞানভিক্স শাস্ত্র ও যুক্তির দ্বারা উক্ত সাংখ্যমত সমর্থন করিয়াছেন। বেদাদি অনেক শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা যে আত্মার নিগুণত্ব ও চৈতন্যস্বরূপত্বও বুঝা যায়, ইহাও অস্বীকার করা যায় না। এইরূপ ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি যে, উপনিষদের বিচার করিয়া, নিগুণ ব্রহ্মবাদ সমর্থন করিয়াছেন, তাহাও অসিদ্ধান্ত বলিয়া সহসা উপেক্ষা করা যায় না। কিন্তু জীবাত্মা ও পরমাত্মার নিগুণত্ব-পক্ষে যেমন শাস্ত্র ও যুক্তি আছে, সগুণত্ব-পক্ষেও ঐরূপ শাস্ত্র ও যুক্তি আছে। নিগুণত্ববাদীরা যেমন তাঁহাদিগের বিরুদ্ধ পক্ষের শাস্ত্রবাক্যের অন্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়া “আমি জানি,” “আমি স্মৃতি,” “আমি দুঃখী”—ইত্যাদি প্রকার সার্বজনীন প্রতীতিকে ভ্রম বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন, তদ্রূপ আত্মার সগুণত্ববাদীরাও ঐ সমস্ত প্রতীতিকে ভ্রম না বলিয়া নিগুণত্ববোধক শাস্ত্রের অন্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তন্মধ্যে নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের কথা এই যে, জীবাত্মার জ্ঞানাদিগুণবত্তা যখন প্রত্যক্ষসিদ্ধ ও অনুমান-প্রমাণসিদ্ধ, এবং “এষ হি দ্রষ্টা শ্রোতা জ্ঞাতা রসয়িতা” ইত্যাদি (প্রম উপনিষৎ)-শ্রুতিপ্রমাণসিদ্ধ, তখন যে সকল শ্রুতিতে আত্মাকে নিগুণ বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য্য বুঝা যায় যে, মুমুক্শু আত্মাকে নিগুণ বলিয়া ধ্যান করিবেন। ঐ সমস্ত শ্রুতি ও তন্মূলক নানা শাস্ত্রবাক্যে আত্মাবিশয়ক ধ্যান-বিশেষের প্রকারই কথিত হইয়াছে। জীবাত্মার অভিমান-নিবৃত্তির দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান লাভের সহায়তার জন্তই এইরূপ ধ্যান উপদিষ্ট হইয়াছে। বস্তুতঃ আত্মার নিগুণত্ব অবাস্তব আরোপিত,—সগুণত্বই বাস্তবতত্ত্ব। এইরূপ যে সমস্ত শ্রুতি ও তন্মূলক নানাশাস্ত্রবাক্যে ব্রহ্মকে নিগুণ বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, মুমুক্শু ব্রহ্মকে নিগুণ বলিয়া ধ্যান করিবেন। ব্রহ্মের সর্বৈশ্বর্য্য ও সর্বকামদাতৃত্ব এবং অন্তান্ত গুণবত্তা চিন্তা করিলে, মুমুক্শুর তাঁহার নিকটে ঐশ্বর্য্যাদি লাভে কামনা জন্মিতে পারে। সর্বকামপ্রদ ঈশ্বরের নিকটে তাহার অভ্যাসলাভে কামনা উপস্থিত হইয়া তাহাকে বোগর্ভষ্ট করিতে পারে। তাহা হইলে মুমুক্শুর নির্মাণলাভ সূদূরপর্য্যন্ত হয়! সূত্রায় উচ্চাধি কারী মুমুক্শু ব্রহ্মের বাস্তব গুণরাশি ভুলিয়া যাইয়া ব্রহ্মকে নিগুণ বলিয়াই ধ্যান করিবেন। ঐরূপ ধ্যান তাঁহার নির্মাণলাভে সহায়তা করিবে। শাস্ত্রে অনেক স্থানে ব্রহ্মের ঐরূপ ধ্যানের প্রকারই কথিত হইয়াছে। বস্তুতঃ ব্রহ্মের সগুণত্বই সত্য, নিগুণত্ব অবাস্তব হইলেও, উহা অধিকারিবিশেষের পক্ষে ধোয়। নৈয়ায়িক মতে আত্মার নিগুণত্বাদি-বোধক শাস্ত্রবাক্যের যে পূর্বোক্তরূপই তাৎপর্য্য, ইহা “গ্রায়কুসুমাজ্জলি” গ্রন্থে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্যও বদ্বিয়াছেন।^১

১। “নিরন্তরবোধার্থো ন চ সন্নপি তৎপরঃ”। ৩।১৭।

আর্য্যনো যন্নিরন্তরত্বং বিশেষগুণশূন্যত্বং তদ্বোধ্যমিত্যেবম্ভবো নত্বকত্ববোধনপর ইত্যর্থঃ।—প্রকাশটীকা।

সেখানে “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায়ও উদয়নাচার্যের ঐরূপ তাৎপর্য ব্যক্ত করিয়া বলিয়াছেন। আত্মার অন্ত্রাত্ম রূপেও অরোপাত্মক ধ্যান বা উপাসনা-বিশেষ উপনিষদেও বহু স্থানে উপদিষ্ট হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও সেই সমস্ত উপাসনাকে অরোপাত্মক উপাসনা বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। সেই রূপ নিগূর্ণত্বাদিরূপে আত্মোপাসনাই উপনিষদের তাৎপর্য্যার্থ বলিয়া নৈয়ায়িক-মতাদায় নিগূর্ণ ব্রহ্মবাদ একেবারেই স্বীকার করেন নাই। তীর্থাহাদিগের মতে নিগূর্ণ ব্রহ্মবিষয়ে কিছুমাত্র প্রমাণ নাই। তাই ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন বিশ্বাসের সঙ্গিত বলিয়া গিয়াছেন যে, নিগূর্ণ ব্রহ্ম প্রত্যক্ষাদি সকল প্রমাণের অতীত বিষয়, ঐরূপ ব্রহ্ম বা ঈশ্বরকে কে উপপাদন করিতে পারে? অর্থাৎ ঈশ্বর নিগূর্ণ হইলে, প্রমাণাভাবে ঈশ্বরের সিদ্ধিই হয় না।

পরন্তু এখানে ইহাও বক্তব্য যে, জীবাত্মা ও পরমাত্মাঃ নিগূর্ণ বলিলেও, একেবারে সমস্ত গুণশূন্য বলা যাইতে পারে না। বৈশেষিক-শাস্ত্রোক্ত গুণকেই ঐ “গুণ” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিলে সংখ্যা, পরিমাণ ও সম্বোগ প্রভৃতি সামান্ত্র গুণ যে, আত্মাতে আছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। সাংখ্যাচার্য্য বিজ্ঞানভিক্ষুও পূর্বোক্ত সাংখ্যসূত্রের ভাষ্যে এবং অন্ত্রাত্ম—“সাক্ষী চেতাঃ কেবলো নিগূর্ণশ্চ” ইত্যাদি ঋতিহ “নিগূর্ণ” শব্দের অন্তর্গত “গুণ” শব্দের অর্থ যে বিশেষগুণ—গুণমাত্র নহে, ইহা স্পষ্ট স্বীকার করিয়াছেন। তাহা হইলে, ঐ “গুণ” শব্দের দ্বারা বিশিষ্ট গুণবিশেষের ব্যাখ্যা করিয়া, আত্মার সগুণত্ববাদীরাও নিগূর্ণত্ববোধক ঋতির উপপত্তি করিতে পারেন। ঐ রূপ কোন ব্যাখ্যা করিলে নিগূর্ণত্ব ও সগুণত্ববোধক ঋতিবিধ ঋতির কোন বিরোধ থাকে না। নিগূর্ণ ব্রহ্মবাদের বিস্তৃতপ্রতিবাদকারী বৈষ্ণবাচার্য্য রামানুজ নিগূর্ণত্ববোধক ঋতির সেইরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের জ্ঞান আচার্য্য রামানুজও বলিয়াছেন যে, ব্রহ্ম বা ঈশ্বর বুদ্ধ্যান্দিগুণশূন্য হইতেই পারেন না। তাদৃশ ঈশ্বরে কোন প্রমাণ নাই। রামানুজ অন্ত্রভাবে তাঁহার ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, সমস্ত প্রমাণই সবিশেষ বস্তুবিষয়ক। নির্বিশেষ বস্তু কোন প্রমাণের বিষয়ই হয় না। যাহাকে “নির্বিকল্পক” প্রত্যক্ষ বলা হইয়াছে, তাহাতেও সবিশেষ বস্তুই বিষয় হয়। সুতরাং প্রমাণাভাবে নিগূর্ণ নির্বিশেষ ব্রহ্মের সিদ্ধি হইতেই পারে না। ঋতি ও তদ্ব্যূলক নানা শাস্ত্রে ব্রহ্মের নিগূর্ণত্ববোধক যে সমস্ত বাক্য আছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, ব্রহ্ম সমস্ত প্রাকৃত-হেয়গুণশূন্য। ব্রহ্ম সর্বপ্রকার গুণশূন্য, ইহা ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যের তাৎপর্য্য নহে। কারণ, পরব্রহ্ম বাহুদেব, অপ্রাকৃত অশেষকল্যাণগুণের আকর। তিনি সর্বথা নিগূর্ণ হইতেই পারেন না। যে শাস্ত্র নানা স্থানে পরব্রহ্মের নানাগুণ বর্ণন করিয়াছেন, সেই শাস্ত্রই আবার তাঁহাকে সর্বথা গুণশূন্য বলিতে পারেন

২। কিং সর্বপ্রমাণস্য সবিশেষবিষয়তয়া নির্বিশেষবস্তুনি ন কিমপি প্রমাণং সমস্তি। নির্বিকল্পক-প্রত্যক্ষেপি সবিশেষমেব প্রতীয়তে—ইত্যাদি।

“নিগূর্ণবাদান্ত প্রাকৃতহেয়গুণনিবেশবিষয়তয়া ব্যবহিতাঃ”। ইত্যাদি।—সর্বদর্শনসংগ্রহে “রামানুজবর্ণন” ;

না। পরব্রহ্মের সত্ত্বগুণ ও নিগুণত্ববোধক শাস্ত্রদ্বারা সত্ত্ব ও নিগুণভেদে ব্রহ্ম দ্বিবিধ, এইরূপ কল্পনারও কোন কারণ নাই। রামানুজ নানা প্রমাণের দ্বারা ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, একই ব্রহ্ম দ্বিবিধ কল্যাণযোগে সত্ত্ব, এবং প্রাকৃত হেয়গুণ-শূন্য বলিয়া নিগুণ, এইরূপ বিষয়ভেদে একই ব্রহ্মের সত্ত্বগুণ ও নিগুণত্ব শাস্ত্রে বর্ণিত হইয়াছে, ইহাই বুঝা যায়। সুতরাং শব্দের দ্বারা সত্ত্ব ও নিগুণভেদে ব্রহ্মের দ্বিবিধ কল্পনা সঙ্গত নহে।^১ বিশিষ্টাদৈতবাদী রামানুজ শ্রীভাষ্যে নৈরায়কের দ্বারা বলিয়াছেন, “চেতনত্বং নাম চৈতন্ত্যগুণযোগঃ। অতঃ কৈশ্বকগুণবিরহিণঃ প্রধানতুল্যত্বমেবেতি”। অর্থাৎ চৈতন্ত্যরূপ গুণ-বস্তাই চেতনত্ব, চৈতন্ত্যরূপ গুণবিশিষ্ট হইলেই, চেতন বলা যায়। সুতরাং “তদৈক্যং”, ইত্যাদি ঋতিতে ব্রহ্মের যে কৈশ্বক কথিত হইয়াছে, যে কৈশ্বক চেতনের ধর্ম বলিয়া উহা সাংখ্যসম্মত জড়-প্রকৃতির পক্ষে সম্ভব না হওয়ায়, বেদান্তদর্শনে “কৈশ্বকেনা শব্দঃ” এই সূত্রের দ্বারা সাংখ্য-সম্মত প্রকৃতির জগৎকারণত্ব খণ্ডিত হইয়াছে, সেই কৈশ্বকরূপ গুণ অর্থাৎ চৈতন্ত্যরূপ গুণ, ব্রহ্মে না থাকিলে, ব্রহ্মও সাংখ্যসম্মত প্রকৃতির তুল্য অর্থাৎ জড় হইয়া পড়েন। ব্রহ্ম চৈতন্যরূপ; তিনি জ্ঞানস্বভাব, ইহাও নানা শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। বৈষ্ণব দার্শনিকগণ তদনুসারে ব্রহ্মকে অদ্বয় জ্ঞানতত্ত্ব বলিয়া ব্যাখ্যা করিলেও, তাঁহারা ব্রহ্মের গুণবত্তাও সমর্থন করিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীজীব গোস্বামীও “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে রামানুজের উক্তির প্রতিধ্বনি করিয়া বলিয়াছেন যে, ^২ যে সমস্ত ঋতিদ্বারা ব্রহ্মের উপাধি বা গুণের প্রতিবেদ করা হইয়াছে, তদ্বারা ব্রহ্মের প্রাকৃত সত্ত্বাদি গুণেরই প্রতিবেদ করিয়া “নিত্যং বিভূঃ সর্বগতঃ” ইত্যাদি ঋতির দ্বারা ব্রহ্মের নিত্যত্ব ও বিভূত্ব প্রভৃতি কল্যাণ-গুণবস্তাই কথিত হইয়াছে। এইরূপ “নিগুণং নিরঞ্জনং” ইত্যাদি ঋতিবাক্যের ও ব্রহ্মের প্রাকৃত হেয়গুণ নিষেধেই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। অতথা ব্রহ্ম সর্বপ্রকার গুণশূন্য, ধর্মশূন্য হইলে তাহাতে নিগুণব্রহ্মবাদীর নিজ সম্মত নিত্যত্ব ও বিভূত্বাদিও নাই বলিতে হয়। শ্রীজীব গোস্বামী “ভগবৎসন্দর্ভে” ও শাস্ত্রবিচারপূর্ব্বক ব্রহ্মের সত্ত্বগুণ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন এবং ঐ সিদ্ধান্তের সমর্থক শাস্ত্রপ্রমাণও তিনি সেখানে প্রদর্শন করিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীবলদেব বিদ্যভূষণও তাঁহার “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থের চতুর্থ পাদে বিচারপূর্ব্বক পুনরুক্ত মতের সমর্থন করিয়াছেন। তিনি সেখানে সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন—“তস্মাদপ্রাকৃতানন্তগুণরত্নাকরো হরিঃ সর্ববেদবাচ্যঃ”। “নিগুণচিদ্ভ্রাতৃস্ত অলীকমেব”। মূলকথা, বৈষ্ণব-দার্শনিকগণ ব্রহ্ম বা

১। “দ্বিবিধকল্যাণগুণযোগেন সত্ত্বগুণং প্রাকৃতহেয়গুণরহিতম্বেন নিগুণত্বমিতি বিষয়ভেদবর্ণনে নৈকশ্রেয়োগমাদ ব্রহ্মদ্বৈবিধ্যং দুর্কচনমিতি দিক্।—বেদান্ততত্ত্বসার।

২। তথোপাধিপ্রতিবেদবাক্যে “অথ পরা, যদা তদক্ষরমধিগম্যতে। বস্তুদৃশ্যমগ্রাহং” ইত্যাদৌ প্রাকৃতহেয়-গুণান্ প্রতিবিধ্য নিত্যত্ববিভূত্বাদি কল্যাণগুণযোগে ব্রহ্মণঃ প্রতিপাদ্যতে “নিত্যং বিভূঃ সর্বগতঃ” ইত্যাদিনা। “নিগুণং নিরঞ্জনং” ইত্যাদীনামপি প্রাকৃতহেয়গুণনিষেধবিষয়ত্বমেব। সর্বতো নিষেধে স্বাভ্যুপগতঃ সিদ্ধান্তমিতি নিত্যত্বাদয়ন্ত নিষিদ্ধাঃ স্তাঃ,—সর্বসংবাদিনী।

ঈশ্বৰকে জ্ঞানস্বরূপ বলিয়া স্বীকার করিলেও, তাঁহারাও ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের ত্ৰায় নিগূৰ্ণ ব্রহ্ম অলৌক, ইহা প্রমাণসিদ্ধ হইতে পারে না, ইহা বিচারপূৰ্বক বলিয়াছেন। কিন্তু কোন কোন বৈকব্যগ্ৰহে নিৰ্দিষ্টপৰ পৰব্রহ্মের কথাও পাওয়া যায়।

ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন যে ঈশ্বৰকে “গুণবিশিষ্ট” বলিয়াছেন, ইহাতে অনেক সম্প্রদায়ের মত-ভেদ না থাকিলেও, ঈশ্বরে কি কি গুণ আছে, এ বিষয়ে ত্ৰায় ও বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের মত-ভেদ পাওয়া যায়। বৈশেষিক শাস্ত্রোক্ত চতুৰ্বিংশতি গুণের মধ্যে সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথকত্ব, সংযোগ, বিভাগ, (সামান্য গুণ) এবং জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্ন (বিশেষ গুণ)—এই অষ্ট গুণ ঈশ্বরে আছে, ইহা “তর্কামৃত” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক জগদীশ তর্কালঙ্কার এবং “ভাষ্য-পরিচ্ছেদে” বিশ্বনাথ দক্ষানন লিখিয়াছেন। কিন্তু বৈশেষিকাচাৰ্য্য শ্রীধর ভট্ট ইহা মতান্তর বলিয়াই উল্লেখ করিয়াছেন। অপর প্রাচীন বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের মতে ঈশ্বরে ইচ্ছা ও প্রযত্ন নাই, ঈশ্বরের জ্ঞানই তাঁহার অব্যাহত ক্রিয়া-শক্তি, তদ্বারাই ইচ্ছা ও প্রযত্নের কার্য্য সিদ্ধি হয়। সুতরাং ইচ্ছা ও প্রযত্ন ভিন্ন পূৰ্ব্বোক্ত ছয়টি গুণ ঈশ্বরে আছে। ইহাও অপর সম্প্রদায়ের মত বলিয়াই শ্রীধর ভট্ট ঐ স্থলে উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি পূৰ্বে অত্র এসঙ্গে ঈশ্বৰকে ষড়্গুণের আধার এবং জীবাাত্মকে চতুর্দশ গুণের আধার বলিয়া প্রকাশ করায়, তাঁহার নিজের মতেও ঈশ্বরের ইচ্ছা ও প্রযত্ন নাই, ইহা বুঝিতে পারা যায়। (“ত্ৰায়কন্দলী,” কালী-সংস্করণ, ১০ম পৃষ্ঠা ও ৫৭শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। প্রাচীন বৈশেষিকাচাৰ্য্য প্রশস্তপাদ কিন্তু “সৃষ্টি-সংহার-বিধি” (৪৮শ পৃষ্ঠা) বলিতে ঈশ্বরের সৃষ্টি ও সংহার-বিষয়ে ইচ্ছা স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন। সেখানে “ত্ৰায়কন্দলী”কার শ্রীধরভট্টও ঈশ্বরের ক্রিয়াশক্তিরূপ ইচ্ছাও স্বীকার করিয়াছেন। শ্রীধর ভট্টের বহু পূৰ্ববর্তী প্রাচীন ত্ৰায়চাৰ্য্য উদ্যোতকরও প্রথমে পূৰ্ব্বোক্ত মতানুসারে ঈশ্বৰকে “ষড়্গুণ” বলিয়া শেষে আবার বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরে অব্যাহত নিত্য বুদ্ধির ত্ৰায় অব্যাহত নিত্য ইচ্ছাও আছে। তিনি ঈশ্বরে “প্রযত্ন”গুণের উল্লেখ করেন নাই। কিন্তু তাৎপর্য্য-টীকাকার বাচস্পতি মিশ্র, উদয়নাচাৰ্য্য ও জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ সকলেই ঈশ্বরের জগৎকর্তৃত্ব সমর্থন করিতে ঈশ্বরের সৰ্ব্ববিষয়ক নিত্য জ্ঞানের ন্যায় সৰ্ব্ববিষয়ক নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন সমর্থন করিয়াছেন^১। তাহাদিগের যুক্তি এই যে, ঈশ্বরের ইচ্ছা ও প্রযত্ন না থাকিলে, তিনি কৰ্ত্তা হইতে পারেন না। যিনি যে বিষয়ের কৰ্ত্তা, তদ্বিষয়ে তাঁহার জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্ন থাকা আবশ্যক। ঈশ্বর জগতের কৰ্ত্তারূপে সিদ্ধ হইলে, তাঁহার সৰ্ব্ববিষয়ক নিত্য জ্ঞান, নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন সেই ঈশ্বরসাপেক্ষ প্রমাণের দ্বারাই সিদ্ধ হয়। বস্তুতঃ যিনি ক্রীতিতে “সত্যকাম” বলিয়া বর্ণিত হইয়াছেন, এবং ক্রীতি বাহাকে “বিশ্বস্ত কৰ্ত্তা ভুবনস্ত গোপ্তা” বলিয়াছেন, তাহার যে, নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন আছে এ বিষয়ে সংশয় হইতে পারে না। “কৃ” বাতুর অর্থ কৃতি অর্থাৎ “প্রযত্ন” নামক গুণ। যিনি “কৃতিমান্” অর্থাৎ বাহাৰ “প্রযত্ন”

১। বুদ্ধিবাদিগ্ৰহে প্রযত্নাবগণ তত্ত্ব নিত্যো সৰ্ব্বকর্তৃকত্বসাধনান্তর্গতো বেদিতব্যো ইত্যাদি।—তাৎপর্য্যটীকা।
সকলগোচরে জ্ঞানে সিদ্ধ চিকীৰ্ষা প্রযত্নগোরপি তথাভাবঃ ইত্যাদি।—আশ্বত্থবৈবেক।

নামক গুণ আছে, তাঁহাকেই কর্তা বলা যায়। প্রযত্নবান্ পুরুষই কর্তৃ-শব্দের মুখ্য অর্থ। ঈশ্বরের নিত্য ইচ্ছা ও নিত্য প্রযত্ন সমর্থন করিতে জয়ন্ত ভট্ট শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, “সত্যকামঃ সত্যসংকল্পঃ” এই ঋতিতে “কাম” শব্দের অর্থ ইচ্ছা, “সংকল্প” শব্দের অর্থ প্রযত্ন। ঈশ্বরের প্রযত্ন সংকল্পবিশেষাত্মক। জয়ন্ত ভট্ট ঈশ্বরের ইচ্ছাকে নিত্য বলিয়া সমর্থন করিয়াও, শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, সৃষ্টি ও প্রলয়ের অন্তরালে জগতের স্থিতিকালে “এই কৰ্ম হইতে এই পুরুষের এই ফল হউক” এইরূপ ইচ্ছা ঈশ্বরের জন্মে। জয়ন্ত ভট্টের কথায় দ্বারা তাঁহার মতে ঈশ্বরের ইচ্ছাবিশেষের যে উৎপত্তিও হয়, ইহা বুঝা যায়। “ভাষ্যকন্দলী”কার ত্রীধরভট্ট ও প্রশস্তপাদ বাক্যের “মহেশ্বরস্ত সিসৃক্ষা সর্জনেচ্ছা জায়তে” এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা ঈশ্বরের যে সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা জন্মে, ইহা স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া পরেই বলিয়াছেন যে, যদিও যুগপৎ অসংখ্য কার্যোৎপত্তিতে ব্যাপ্রিয়মাণ ঈশ্বরেচ্ছা একই, তথাপি ঐ ইচ্ছা কদাচিৎ সংহারার্থ ও কদাচিৎ সৃষ্টার্থ হয়। জয়ন্ত ভট্টও এইরূপ কথাই বলিয়াছেন। তাহা হইলে ত্রীধর ভট্ট ও জয়ন্ত ভট্টের মত বুঝা যায় যে, ঈশ্বরেচ্ছা নিত্য হইলেও, উহার সৃষ্টি-সংহার প্রভৃতি কার্যাবিসম্বন্ধ নিত্য নহে, উহা কালবিশেষ-সাপেক্ষ। এই জন্তই শাস্ত্রে ঈশ্বরের সৃষ্টিবিসম্বন্ধ ইচ্ছা ও সংহারবিসম্বন্ধ ইচ্ছার উৎপত্তি কথিত হইয়াছে। কারণ, ঈশ্বরের ইচ্ছা নিত্য হইলেও, উহা সর্বদা সর্ববিসম্বন্ধবিশিষ্ট হইয়া বর্তমান নাই। (“ভাষ্যকন্দলী,” ৫২ পৃষ্ঠা ও “ভাষ্যমঞ্জরী,” ২০১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

জয়ন্ত ভট্ট ভাষ্যকার বাংলায়নের ভাষ্য ঈশ্বরের ধর্ম্য ও স্বীকার করিয়াছেন, পরন্তু তিনি ঈশ্বরের নিত্যস্বত্বও স্বীকার করিয়াছেন^১। তিনি বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর নিত্যস্বত্ববিশিষ্ট, ইহা ঋতিসিদ্ধ, পরন্তু তিনি উহার যুক্তিও বলিয়াছেন যে, যিনি সুখী নহেন, তাঁহার এতাদৃশ সৃষ্টিকার্য্যারম্ভের যোগ্যতাই থাকিতে পারে না। জয়ন্ত ভট্টের এই যুক্তি প্রণিধান-যোগ্য। কিন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন, উদ্যোতকর, উদয়নাচার্য্য ও গঙ্গেশ প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ নিত্যস্বত্বে কিছুমাত্র প্রমাণ নাই, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। “আনন্দং ব্রহ্ম” এই ঋতিতে আনন্দ শব্দের অর্থ সুখ নহে, উহার লাক্ষণিক অর্থ হ্রঃখাভাব, ইহাই তাঁহার বলিয়াছেন (১৮ খণ্ড, ২০০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। “তত্ত্বচিন্তামণি”কার গঙ্গেশ “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি”র শেষভাগে যুক্তি-বিচারে নিত্যস্বত্বে প্রমাণাভাব সমর্থন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, “আনন্দং ব্রহ্ম” এই ঋতিতে “আনন্দ” শব্দের ক্লীবলিঙ্গ প্রয়োগবশতঃ উহার দ্বারা ব্রহ্ম আনন্দস্বরূপ, এই অর্থ বুঝা যায় না। কারণ, আনন্দস্বরূপ অর্থে “আনন্দ” শব্দ নিত্য পুংলিঙ্গ। সুতরাং “আনন্দঃ” এই বাক্যের দ্বারা আনন্দবিশিষ্ট এই অর্থই বুঝিতে হইবে। কিন্তু গঙ্গেশ উপাধায় ও বাংলায়নের ভাষ্য নিত্যস্বত্বের অস্তিত্ব অস্বীকার করায়, তাঁহার মতেও পূর্বোক্ত ঋতিতে “আনন্দ” শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক হ্রঃখাভাব বুঝিয়া ব্রহ্ম আনন্দবিশিষ্ট অর্থাৎ হ্রঃখাভাববিশিষ্ট

১। ধর্ম্মস্তু ভূতানুগ্রহবতো বস্তুস্বাভাবাদ্ ভবন বার্থ্যতে, তস্ত চ ক্লং পরমার্থনিষ্পত্তিরেব। সুখস্তু নিত্যমেব, নিত্যানন্দভোগমাৎ প্রতীতেঃ। অশ্বখিস্তস্ত চৈবম্বিধকাব্যারম্ভযোগাতাভাবাৎ।—ভাষ্যমঞ্জরী, ২০১ পৃষ্ঠা।

(সুখবিশিষ্ট নহেন) ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের কথা অনুসারে পরবর্তী অনেক নব্যনৈয়ায়িকও ঐ ক্ষতিব ঐরূপই তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু “আনন্দো ব্রহ্মেতি ব্যজানাৎ” এই প্রসিদ্ধ ক্ষতিবাক্যে যে, “আনন্দ” শব্দের পুংলিঙ্গ প্রয়োগই আছে, ইহাও দেখা আবশ্যক। সুতরাং বৈদিক প্রয়োগে “আনন্দ” শব্দের ক্লীবলিঙ্গ প্রয়োগ দেখিয়া উহার দ্বারা কোন তত্ত্ব নির্ণয় করা যায় না। “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী” গ্রন্থে নব্যনৈয়ায়িক বিশ্বনাথ পঞ্চানন, ব্রহ্ম আনন্দস্বরূপ নহেন, ইহা সমর্থন করিতে “অসুখঃ” এইরূপ ক্ষতিবাক্যেরও উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু তিনিও সেখানে ঈশ্বরের নিত্যসুখ স্বীকার করিতে আপত্তি করেন নাই। পরন্তু তিনি শেষে অদৃষ্ট-বিচার-স্থলে বিস্ময়প্রীতির ব্যাখ্যা করিতে ঈশ্বরে জ্ঞানসুখ নাই, এই কথা বলায়, তিনি শেষে যে, ঈশ্বরে নিত্যসুখও স্বীকার করিয়াছেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। অর্থাৎ ঈশ্বর নিত্যসুখস্বরূপ নহেন, কিন্তু নিত্যসুখের আশ্রয়। “তর্কসংগ্রহ”-দীপিকার টীকাকার নীলকণ্ঠ নিজে পূর্বোক্ত প্রচলিত মতেরই ব্যাখ্যা করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, নব্যনৈয়ায়িকগণ ঈশ্বরে নিত্যসুখ স্বীকার করিয়া, নিত্যসুখের আশ্রয়ত্বই ঈশ্বরের লক্ষণ বলিয়াছেন। “দিনকরী” প্রভৃতি কোন কোন টীকাগ্রন্থেও নব্যমত বলিয়া ঈশ্বরের নিত্যসুখের কথা পাওয়া যায়। কিন্তু এই নব্যনৈয়ায়িকগণের পরিচয় ঐসকল গ্রন্থের টীকাকারও বলেন নাই। নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণির “দীধিতি”র মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে “অখণ্ডানন্দবোধঃ” এই বাক্যের ত্রায়-মতানুসারে ব্যাখ্যা করিতে টীকাকার গদাধর ভট্টাচার্য্য কিন্তু স্পষ্টই বলিয়াছেন যে, নৈয়ায়িকগণ নিত্যসুখ স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে কোন নৈয়ায়িকই যেমন আত্মাকে জ্ঞান ও সুখস্বরূপ স্বীকার করেন না, তদ্রূপ নিত্যসুখও স্বীকার করেন না। কিন্তু গঙ্গেশের পূর্ববর্তী মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট যে, পরমাত্মা ঈশ্বরের নিত্যসুখ স্বীকার করিয়া, উহা সমর্থন করিয়াছেন, ইহা পূর্বেই বলিয়াছি। পরন্তু গদাধর ভট্টাচার্য্য শেষে বলিয়াছেন যে, অথবা রঘুনাথ শিরোমণি “নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মোক্ষ”, এই ভট্ট মতের পরিষ্কার করায়, ঐ মতাবলম্বনেই তিনি এখানে পরমাত্মাকে “অখণ্ডানন্দবোধ” বলিয়াছেন। যাহা হইতে অর্থাৎ যাহার উপাসনার দ্বারা অখণ্ড আনন্দের বোধ অর্থাৎ নিত্যসুখের সাক্ষাৎকার হয়, ইহাই ঐ বাক্যের অর্থ। বস্তুতঃ রঘুনাথ শিরোমণি “বৌদ্ধাধিকার-টিপ্পনী”তে (শেষে) নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মোক্ষ, এই মতের সমর্থন করিয়া ঐ মতের প্রকর্ষ-ব্যাপন করিয়াছেন। সুতরাং তিনি নিজেও ঐ মত গ্রহণ করিলে, তাঁহার মতেও যে, আত্মার নিত্যসুখ আছে, উহা অপ্রামাণিক নহে, ইহা গদাধর ভট্টাচার্য্যেরও স্বীকার্য্য। কিন্তু রঘুনাথ শিরোমণি “বৌদ্ধাধিকার-টিপ্পনী”র শেষে জীবাত্মা ও পরমাত্মা জ্ঞান ও সুখস্বরূপ নহেন, কিন্তু পরমাত্মাতে নিত্যজ্ঞান ও নিত্যসুখ আছে, ইহাই সিদ্ধান্ত

১। অত্র নিত্যসুখজ্ঞানবতে নিত্যসুখজ্ঞানান্নকায় ইতি বা ব্যাখ্যানং বেদান্তিনামেষ শোভন্তে, ন তু নৈয়ায়িকানাং, তৈনিত্যসুখজ্ঞানজ্ঞানস্বখাভেদস্ত বাহনভূতগমাৎ” ইত্যাদি।—গদাধর টীকা।

প্রকাশ করায়, তিনি যে, ঈশ্বরের নিত্যস্থায়ী স্বীকার করিতেন—ঈশ্বরকে নিত্যস্থায়ী-স্বরূপ বলিতেন না, ইহাই বুঝা যায়। তাহা হইলে এই প্রসঙ্গে এখানে ইহাও অবশ্য বক্তব্য এই যে, এখন অদ্বৈত-মতানুরাগী কেহ কেহ যে, রঘুনাথ শিরোমণির মঙ্গলা-চরণ-শ্লোকে “অখণ্ডানন্দবোধায়” এই বাক্য দেখিয়া নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণিকেও অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলিয়া নিশ্চয় করিয়া ঘোষণা করিতেছেন, উহা পরিত্যাগ করাই কর্তব্য। কারণ, রঘুনাথ শিরোমণি নিজ সিদ্ধান্তানুসারে তাঁহার কথিত “অখণ্ডানন্দবোধ” শব্দের দ্বারা নিত্যানন্দ ও নিত্যবোধস্বরূপ—এই অর্থ বুঝা যাইতে পারে না। কিন্তু বাহাতে অখণ্ড (নিত্য) আনন্দ ও অখণ্ড জ্ঞান আছে, এইরূপ অর্থই বুঝা যাইতে পারে। রঘুনাথ শিরোমণি শেষে তাঁহার “পদার্থতত্ত্বনিরূপণ” গ্রন্থে ঈশ্বরের পরিমাণ-বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই বলিয়া, উহা অস্বীকার করিয়াছেন এবং “পৃথকত্ব” গুণপদার্থটি নহে, এই মত সমর্থন করিয়াছেন। সে যাহা হউক, মূলকথা ঈশ্বরের কি কি গুণ আছে, এ বিষয়ে প্রাচীন কাল হইতেই নানা মত-ভেদ হইয়াছে। ঈশ্বর সংখ্যা প্রভৃতি পাঁচটি সামান্য গুণ এবং জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্ন—এই তিনটি বিশেষ-গুণ-বিশিষ্ট, (মহেশ্বরেহেষ্ঠী) ইহাই এখন প্রচলিত মত। প্রাচীন নৈয়ায়িক-দিগের মধ্যে ভাষ্যকার বাংলায়ন ঈশ্বরের ধর্ম ও স্বীকার করিয়াছেন। জরাস্ত্র ভট্ট ধর্ম এবং নিত্যস্থায়ীও স্বীকার করিয়াছেন। এ বিষয়ে নবানৈয়ায়িকদিগের কথাও পূর্বে বলিয়াছি।

ভাষ্যকার ঈশ্বরকে “আত্মাত্তর” বলিয়া জীবাশ্ম হইতে পরমাশ্ম ঈশ্বরের ভেদ প্রকাশ করিয়া, পরে ঐ ভেদ প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর অধর্ম, মিথ্যাজ্ঞান ও প্রমাদ-শূন্য এবং ধর্ম, জ্ঞান, সমাধি ও সম্পদবিশিষ্ট আত্মাত্তর। অর্থাৎ জীবাশ্মের অধর্ম, মিথ্যাজ্ঞান ও প্রমাদ আছে, ঈশ্বরের ঐ সমস্ত কিছুই নাই। কিন্তু ঈশ্বরের ঐ অধর্মের বিপরীত ধর্ম আছে, মিথ্যাজ্ঞানের বিপরীত জ্ঞান (তত্ত্বজ্ঞান) আছে, এবং প্রমাদের বিপরীত সমাধি অর্থাৎ সর্ববিষয়ে একাগ্রতা বা অপ্রমাদ আছে। এবং সম্পৎ অর্থাৎ অনিমানি সম্পত্তি (অষ্টবিধ ঐশ্বর্য) আছে। জীবাশ্মের ঐ সম্পৎ নাই। ভাষ্যকার এখানে “জাজ্ঞো দ্বাবজ্যাবীশানীশৌ” (শ্বেতাশ্বতর, ১।৯) এই ক্রতি অনুসারেই ঈশ্বর জ্ঞ, জীব অজ্ঞ; ঈশ্বর জ্ঞ, জীব অনীশ, ইহা বলিয়া পূর্বোক্ত ভেদ সমর্থন করিয়াছেন। পরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের অনিমানি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য, তাঁহার ধর্ম ও সমাধির ফল, এবং ঈশ্বরের সংকল্পজনিত ধর্ম প্রত্যেক জীবের ধর্মাদ্বয়রূপ অদৃষ্টসমষ্টি এবং পৃথিব্যাदि ভূতবর্গকে সৃষ্টির জন্ত প্রবৃত্ত করে। এইরূপ হইলেই ঈশ্বরের নিজস্ব কর্মফলপ্রাপ্তির লোপ না হওয়ায়, “নির্মাণপ্রাকাম্য”

১। জীবাশ্ম তাৎক্ষণিকজ্ঞানবিকল্পভাবে জ্ঞানেচ্ছাপ্রযত্নস্থদুঃখবান্ অশুভবলেন ধর্মাদ্বয়বাংচ স্মারাগমাভ্যাং সিদ্ধঃ। তত্র চ বাধিতে মিথো বিকল্পস্থভাবাভ্যাং জ্ঞানস্থভাবামভেদে ন ক্রতেস্তাৎপর্যং পরমায়নি তু সার্কজ্ঞ-জগৎকর্তৃদ্বাদিশালিতয়া স্মারাগমাভ্যাং সিদ্ধে “বিজ্ঞানমানসং ব্রহ্ম”, “আনন্দং ব্রহ্ম” ইত্যাদিকাঃ ক্রতেষু মুখ্যার্থবাধান্নিত্যজ্ঞানানন্দং বোধয়ন্তি, তত্র চ ন বিপ্রতিপত্ত্যাহে” ইতি।—বৌদ্ধাধিকার-টিপ্পনী (শেখভাপ টাইপ)।

অর্থাৎ স্বেচ্ছামাত্রে ভগ্নসৃষ্টি তাঁহার নিজকৃত কর্মফল জানিবে। তাৎপর্যটীকাকার এখানে তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, ঈশ্বরের কর্ম্যানুষ্ঠান না থাকায়, তাঁহার ধর্ম্য হইতে পারে না এবং তাঁহার কর্ম্য ব্যতীতও অগ্নিমাди ঐশ্বর্য্য জন্মিলে, তাঁহার অকৃত কর্ম্মের ফল-প্রাপ্তির আপত্তি হয়, এই জন্ত ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের সংকল্পজনিত ধর্ম্য প্রত্যেক জীবের ধর্ম্যধর্ম্মসমষ্টি ও পৃথিব্যাদি ভূতবর্গকে প্রবৃত্ত করে। অর্থাৎ ঈশ্বরের বাহ্য কর্ম্মের অনুষ্ঠান না থাকিলেও, সৃষ্টির পূর্বে “সংকল্প”রূপ যে অনুষ্ঠান বা কর্ম্ম জন্মে, তজ্জন্তই তাঁহার ধর্ম্ম-বিশেষ জন্মে, ঐ ধর্ম্ম-বিশেষের ফল—তাঁহার ঐশ্বর্য্য; ঐ ঐশ্বর্য্যের ফল তাহার “নির্মাণ-প্রাকাম্য”, অর্থাৎ স্বেচ্ছামাত্রে ভগ্ননির্মাণ। এইরূপ হইলে ঈশ্বরের নিজকৃত কর্ম্ম এবং তজ্জন্ত ধর্ম্ম ও তাহার ফলপ্রাপ্তি স্বীকৃত হওয়ায়, পূর্ব্বোক্ত আপত্তির নিরাস হয়। এখানে ভাষ্যকারের কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য অনিত্য কিন্তু ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য নিত্য, কি অনিত্য, এই বিচারে উদ্যোতকর ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্যকে নিত্য বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। যোগভাষ্যের টীকায় বাচস্পতি মিশ্রের উদ্ধৃত “জ্ঞানং বৈরাগ্যমৈশ্বর্য্যং” ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্য এবং আরও অমেক শাস্ত্র-বাক্যের দ্বারা এবং যুক্তির দ্বারাও ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য যে নিত্য, ইহাই বুঝা যায়। ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য নিত্য হইলে ভাষ্যকার যে ঈশ্বরের ধর্ম্ম স্বীকার করিয়াছেন, তাহা ব্যর্থ হয়, এজন্ত উদ্যোতকর প্রথমে ঐ ধর্ম্ম স্বীকার করিয়াই বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের ধর্ম্ম তাঁহার ঐশ্বর্য্যের জনক নহে। কিন্তু সৃষ্টির সহকারি-কারণ সর্ব্বজীবের অদৃষ্টসমষ্টির প্রবর্তক। সুতরাং ঈশ্বরের ধর্ম্ম ব্যর্থ নহে। উদ্যোতকর শেষে নিজমত বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের ধর্ম্ম নাই, সুতরাং পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষই হয় না। তাৎপর্য্যটীকাকার উদ্যোতকরের অভিপ্রায় ব্যক্ত করিয়াছেন যে, ভাষ্যকার ঈশ্বরের ধর্ম্ম স্বীকার করিয়াই ঐ কথা বলিয়াছেন, বস্তুতঃ ঈশ্বরের যে ধর্ম্ম আছে, ইহার কোন প্রমাণ নাই। ঈশ্বরের জ্ঞানশক্তি ও ক্রিয়াশক্তি নিত্য, ঐ উভয় শক্তির দ্বারাই সমস্ত কার্য্যোৎপত্তি সম্ভব হওয়ায়, ঈশ্বরের ধর্ম্ম স্বীকার অনাবশ্যক। তাৎপর্য্যটীকাকার ইহার পূর্বে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের জ্ঞানশক্তি ও ক্রিয়াশক্তি নিত্য, সুতরাং তাঁহার ঐ শক্তিদ্বয়রূপ ঈশনা বা ঐশ্বর্য্য নিত্য, কিন্তু তাঁহার অগ্নিমাди ঐশ্বর্য্য অনিত্য। ভাষ্যকার সেই অনিত্য ঐশ্বর্য্যকেই ঈশ্বরের ধর্ম্মের ফল বলিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকারের এই কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, ভাষ্যকারের মতে ঈশ্বরের নিত্য ও অনিত্য বিবিধ ঐশ্বর্য্য আছে, অনিত্য ঐশ্বর্য্য কর্ম্মবিশেষজন্ত ধর্ম্মবিশেষের ফল, ইহাই অগ্রজ দেখা যায়। কর্ম্মব্যতীত উহা উৎপন্ন হইতে পারে না, তাহা হইলে অকৃতকর্ম্মের ফলপ্রাপ্তিরও আপত্তি হয়। তাই ভাষ্যকার ঈশ্বরের সেই অনিত্য ঐশ্বর্য্যের কারণরূপে তাঁহার ধর্ম্ম স্বীকার করিয়াছেন, এবং ঈশ্বরের বাহ্যকর্ম্ম না থাকিলেও, “সংকল্প”রূপ কর্ম্মকে ঐ ধর্ম্মের কারণ বলিয়াছেন। ফল-কথা, ভাষ্যকার যখন ঈশ্বরের “সংকল্প”জন্ত ধর্ম্ম স্বীকার করিয়া, তাহার অগ্নিমাди ঐশ্বর্য্যকে ঐ ধর্ম্মের ফল বলিয়াছেন, তখন উদ্যোতকর উহা স্বীকার না করিলেও, তাৎপর্য্যটীকাকারের পূর্ব্বোক্ত কথানুসারে ভাষ্যকারের পূর্ব্বোক্তরূপ মতই বুঝিতে হইবে, নচেৎ অগ্র কোনরূপে

ভাষাকারের ঐ কথার উপপত্তি হইতে পারে না। ভাষাকারের মতে ঈশ্বরের যে ধর্ম সন্মো, উহা তাঁহার স্বর্গাধিজনক নহে, কিন্তু উহা তাঁহার অগিমাধি ঐশ্বরের জনক হইয়া সৃষ্টির পূর্বে সর্বজীবের অদৃষ্টসমষ্টি ও ভূতবর্গকে সৃষ্টির জন্ত প্রবৃত্ত করে। সুতরাং ঈশ্বরের যেচ্ছামাত্র জগন্নির্মাণ তাঁহার নিজস্ব কণ্ঠেরই ফল হওয়ায়, “অকৃতভাগ্যম” দোষের আপত্তি হয় না।

এখানে ভাষাকারোক্ত “সংকল্প” শব্দের অর্থ কি, তাহা তাৎপর্য্যটীকাকার ব্যক্ত করেন নাই। “সংকল্প” শব্দের ইচ্ছা অর্থগ্রহণ করিলে উহার দ্বারা ঈশ্বরের সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা ও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু এখানে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরের জ্ঞানবিশেষরূপ তপস্তাও বুঝা যাইতে পারে। ‘সোহকাময়ত বহু স্তাং প্রজায়েষ্য, স তপোহতপ্যত, স তপস্তপ্ত্বা ইদং সর্বমসৃজত’ ইত্যাদি (তৈত্তিরীয়, উপাঃ ২।৬) ঋতিতে যেমন ঈশ্বরের সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা কথিত হইয়াছে, তদ্রূপ তিনি তপস্তা করিয়া এই সমস্ত সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহাও কথিত হইয়াছে। ঈশ্বরের এই তপস্তা কি? মৃত্যু উপনিষৎ বলিয়াছেন—“যস্ত জ্ঞানময়ঃ তপঃ” (১।১।২) অর্থাৎ জ্ঞানবিশেষই তাঁহার তপস্তা। শ্রীভাষ্যে রামানুজ—“স তপোহতপ্যত” ইত্যাদি ঋতিতে “তপস্” শব্দের দ্বারা দিম্বক্ষু পরমেশ্বরের জগতের পূর্বতন আকার পর্য্যালোচনারূপ জ্ঞানবিশেষই গ্রহণ করিয়াছেন। অর্থাৎ ঈশ্বর তাঁহার পূর্বসৃষ্ট জগতের আকারকে চিন্তা করিয়া সেইরূপ আকারবিশিষ্ট জগতের সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহাই পূর্বোক্ত ঋতির তাৎপর্য্য। এবং “তপসা চায়তে ব্রহ্ম”—এই ঋতিবাক্যের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিতে রামানুজ বলিয়াছেন যে, “বহু স্তাং” এইরূপে সংকল্পরূপ জ্ঞানের দ্বারা ব্রহ্ম সৃষ্টির জন্ত উদ্যুত হন। “সংকল্পমূলঃ কামো বৈ যজ্ঞাঃ সংকল্পস্তুবাঃ”—এই (২।৩) মনুবচনের ব্যাখ্যায় জীবের সর্বক্রিয়ার মূল সংকল্প কি? এইরূপ প্রশ্ন করিয়া ভাষাকার মেধাতিথি প্রার্থনা ও অধ্যবসায়ের পূর্বোৎপন্ন পদার্থস্বরূপ-নিরূপণরূপ জ্ঞানবিশেষকেই “সংকল্প” বলিয়াছেন। এইরূপ হইলে ঈশ্বরের জ্ঞানবিশেষকেও তাঁহার “সংকল্প” বলিয়া বুঝা যাইতে পারে। তাহা হইলে এখানে ঈশ্বরে জ্ঞানবিশেষরূপ তপস্তা ও “সংকল্প” শব্দের দ্বারা বুঝিয়া ঐ “সংকল্প”-

১। ইচ্ছাবিশেষ অর্থে “সংকল্প” শব্দের প্রয়োগ বহু স্থানেই পাওয়া যায়। ছান্দোগ্য উপনিষদে “স যদি পিতৃলোককামো ভবতি, সংকল্পাদেবাস্ত পিতরঃ সমুত্তিষ্ঠতি” (৩।২।১) ইত্যাদি ঋতিতে এবং বেদান্তদর্শনে ঐ ঋতিবর্ণিত-দিস্তান্ত-ব্যাখ্যায় “সংকল্পাদেব চ তচ্ ঋতেঃ” (৩।৩।৮) এই হুত্রে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা ইচ্ছা-বিশেষই অভিপ্রেত বুঝা যায়। “সোহভিধ্যায় শরীরাত্ম স্বাৎ দিম্বক্ষুর্কিবিধাঃ প্রজাঃ” ইত্যাদি (১।৮) মনুবচনে দিম্বক্ষু পরমেশ্বরের যে অভিধান কথিত হইয়াছে, উহাও যে সৃষ্টির পূর্বে ঈশ্বরের ইচ্ছাবিশেষ, ইহা মেধাতিথি ও কুল্লকভট্টের ব্যাখ্যার দ্বারাও বুঝা যায়। প্রশস্তপাদ ভাষ্যে সৃষ্টিসংহার বিধির বর্ণনার “মহেশ্বরস্তাভিধানমাত্রাৎ” এই বাক্যের ব্যাখ্যায় স্তায়কন্দলীকার শ্রীধর ভট্টও বলিয়াছেন, “মহেশ্বরস্তাভিধানমাত্রাৎ সংকল্পমাত্রাৎ”।

২। অত্র ‘তপস্’ শব্দে প্রাচীনজগদাকারপর্যালোচনারূপ জ্ঞানমভিধীয়তে। “যস্ত জ্ঞানময়ঃ তপঃ” ইত্যাদি ঋতে। প্রাকৃষ্টিং জগৎসংস্থানমালোচ্য ইদানীমাণ তৎসংস্থানং জগদসৃজদিত্যর্থঃ।—শ্রীভাষ্য। ১ম অঃ। ৪২৭।

৩। ‘তপসা জ্ঞানেন’ চায়তে উপপাঠ্যতে। “বহু স্তাং” ইতি সংকল্পরূপেণ জ্ঞানেন ব্রহ্ম সৃষ্ট্যুদ্যুৎ ভবতীত্যর্থঃ—শ্রীভাষ্য। ১২।২২।

জনিত ধর্মবিশেষ সৃষ্টির পূর্বে সর্বজীবের অদৃষ্টসমষ্টি ও সৃষ্টির উপাদান-কারণ ভূতবর্গের প্রবর্তক বা প্রেরক হইয়া সৃষ্টিকার্য্য সম্পাদন করে, ইহা ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য বুঝা যায়। এবং ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত কথার দ্বারা তাঁহার মতে ঈশ্বর বদ্ধও নহেন, মুক্তও নহেন, তিনি মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকার আত্মা, ইহাও বুঝা যায়। কারণ, ঈশ্বরের মিথ্যাজ্ঞান না থাকায়, তাঁহাকে বদ্ধ বলা যায় না, এবং তাঁহার কর্ম্মজন্য ধর্ম ও তজ্জন্য অধিগাদি ঐশ্বর্য্য উৎপন্ন হয় বলিয়া, তাঁহাকে মুক্তও বলা যায় না। উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে, ঈহার কোন কালেই বন্ধন নাই, তিনি মুক্ত হইতে পারেন না। উদ্যোতকরও ঈশ্বরকে মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকার বলিয়াছেন। কিন্তু ভোগদর্শনের সমাধিপাদের ২৪শ সূত্রের ভাষ্যে ঈশ্বর নিত্যমুক্ত, এই সিদ্ধান্তই কথিত হইয়াছে। আরও অনেক গ্রন্থে ঐ সিদ্ধান্তই পাওয়া যায়। সে বাহা হউক, সাংখ্যসূত্রকার “মুক্তবদ্ধরোয়ন্যতরাভাবায় তৎসিদ্ধিঃ” (১।৯৩) এই সূত্রের দ্বারা ঈশ্বর মুক্তও নহেন, বদ্ধও নহেন, সুতরাং তৃতীয় প্রকার সম্ভব না হওয়ার, ঈশ্বরের সিদ্ধি হয় না, এই কথা বলিয়া যে ঈশ্বরের খণ্ডন করিয়াছেন, তাহা গ্রহণ করা যায় না। কারণ, ঈশ্বর মুক্ত ও বদ্ধ হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকারও হইতে পারেন; তিনি নিত্য-মুক্তও হইতে পারেন।

ঈহার সৃষ্টিকর্তা নিত্য ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই, তাঁহাদিগের একটি বিশেষ যুক্তি এই যে, ঐরূপ ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে কোনই স্বার্থ বা প্রয়োজন না থাকায়, সৃষ্টিকার্য্যে তাঁহার প্রবৃত্তি সম্ভব না হওয়ার, সৃষ্টিকর্তৃত্বরূপে ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। কারণ, কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তিরই প্রয়োজন বাতীত কোন কার্য্যে প্রবৃত্তি হয় না, ইহা সর্বসম্মত। কিন্তু সর্বৈশ্বর্য্য-সম্পন্ন পূর্ণকাম ঈশ্বরের অপ্রাপ্ত কিছুই না থাকায়, সৃষ্টিকার্য্যে তাঁহার কোন প্রয়োজনই সম্ভব নহে। সুতরাং প্রয়োজনাবশতঃ তাঁহার অকর্তৃত্বই সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার এইজন্য পূর্বে বলিয়াছেন—“আপ্তকর্ম্মণঃ”। “আপ্ত” শব্দের অর্থ এখানে বিশ্বস্ত বা সুস্থঃ^১ ঈশ্বর “আপ্তকর্ম্ম” অর্থাৎ বিশ্বস্ততুল্য। তাৎপর্য্য এই যে, আপ্ত ব্যক্তি (পিতাদি) যেমন নিজের স্বার্থকে অপেক্ষা না করিয়াও, কেবল অপরের (পুত্রাদির) অনুগ্রহের জগ্গই কার্য্যে প্রবৃত্ত হন, তদ্রূপ ঈশ্বরও নিজের কিছুমাত্র স্বার্থ না থাকিলেও, কেবল জীবগণের অনুগ্রহার্থ জগতের সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হন। ভাষ্যকার তাঁহার এই তাৎপর্য্য প্রকাশ করিতেই পরে ইহার দৃষ্টান্ত বলিয়াছেন যে, যেমন অপত্যগণের সহকে পিতা, তদ্রূপ ঈশ্বর সর্বজীবের সহকে পিতৃসদৃশ। ভাষ্যে “পিতৃভূত” এই বাক্যে “ভূত” শব্দের অর্থ সদৃশ।^২ অর্থাৎ পিতা যেমন তাঁহার অপত্যগণের সহকে আপ্ত, অর্থাৎ অতিবিশ্বস্ত বা পরমসুস্থঃ, তিনি নিজের

১। “ব্রীড়নৈত্তরাপ্তনোপনীতঃ”—ইত্যাদি (কিরাতার্জুনীয়, ৩।৪২শ)—লোক “আপ্ত” শব্দের বিশ্বস্ত অর্থই প্রাচীন ব্যাখ্যাকার-সম্মত বুঝা যায়।

২। “ভূত” শব্দ, সদৃশ অর্থে ত্রিগুণ। “যুক্তো ন্যাদাবৃত্তে ভূতং প্রাণাতীতে সমে ত্রিবু”।—অমরকোষ নানার্ববর্গ। ১১। “বিতানভূতং বিতং পৃথি ব্যাং”—কিরাতার্জুনীয়। ৩.৪২ ॥

স্বার্থের জন্ত অপভ্যগণকে প্রভারণা করেন না,—নিঃস্বার্থভাবে তাহাদিগের মঙ্গলের জন্তই অনেক কার্য্য করেন, তদ্রূপ জগৎপতি পরমেশ্বরও সর্বজীবের সম্বন্ধে আপ্ত, সুতরাং তিনি নিজের স্বার্থ না থাকিলেও, সর্বজীবের মঙ্গলের জন্ত কৰুণাবশতঃ জগৎ সৃষ্টি করিতে পারেন। তাৎপর্য্যটীকাকারের কথার দ্বারাও এখানে ভাষ্যকারের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্যই বুঝা যায়। অর্থাৎ ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে সর্বজীবের প্রতি অনুগ্রহই প্রয়োজন। সুতরাং প্রয়োজনাভাববশতঃ তাঁহার অকর্তৃত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। কিন্তু এই সিদ্ধান্তে আপত্তি হয় যে, ঈশ্বর সর্বজীবের প্রতি কৰুণাবশতঃই সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইলে, তিনি কেবল সুখী সৃষ্টি করিতেন; দুঃখী সৃষ্টি করিতেন না। অর্থাৎ তিনি জগতে দুঃখের সৃষ্টি করিতেন না। কারণ, যিনি পরমকারুণিক, তাঁহার দুঃখপ্রদানে সামর্থ্য্যসত্ত্বেও তিনি কাহাকেও দুঃখ প্রদান করেন না। নচেৎ তাঁহাকে পরমকারুণিক বলা যায় না। ঈশ্বর জীবের সুখজনক ধর্ম্ম ও দুঃখজনক অধর্ম্মকে অপেক্ষা করিয়া তদনুসারেই জীবের সুখদুঃখের সৃষ্টি করেন, তিনি সৃষ্টিকার্য্যে জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মফল-ধর্ম্মাধর্ম্ম-সাপেক্ষ। তাই ঐ কর্ম্মফলের বৈচিত্র্য-বশতঃই সৃষ্টির বৈচিত্র্য হইয়াছে, এই পূর্বোক্ত ন্যায়ানুসারেও এখানে গ্রহণ করা যায় না। কারণ, ঐ সিদ্ধান্তে ঈশ্বর সর্বজীবের ধর্ম্মাধর্ম্মসমূহের অধিষ্ঠাতা,—তাঁহার অধিষ্ঠান ব্যতীত ঐ ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম, সুখ ও দুঃখরূপ ফলজনক হয় না, ইহাই স্বীকৃত হইয়াছে। কিন্তু ঈশ্বর যদি সর্বজীবের প্রতি কৰুণাবশতঃই সৃষ্টি করেন, তাহা হইলে তিনি সর্বজীবের দুঃখজনক অধর্ম্মসমূহে অধিষ্ঠান করিবেন কেন? তিনি উহাতে অধিষ্ঠান করিলেই যখন জীবের দুঃখের উৎপত্তি অবশ্যই হইবে, তখন তিনি উহাতে অধিষ্ঠান করিতে পারেন না। কারণ, যিনি পরমকারুণিক, তিনি কাহারও কিছুমাত্র দুঃখের সৃষ্টির জন্ত কিছু করেন না। নচেৎ তাঁহাকে পরমকারুণিক বা কৰুণাময় বলা যায় না। ভাষ্যকার এই আপত্তি খণ্ডনের জন্ত সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের স্বকৃত কর্ম্মফলপ্রাপ্তির লোপ করিয়া সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইলে, “শরীরসৃষ্টি জীবের কর্ম্মনিমিত্তক নহে” এই মতে যেসমস্ত দোষ বলিয়াছি, সেই সমস্ত দোষের প্রসক্তি হয়। তাৎপর্য্য এই যে, শরীরসৃষ্টি জীবের কর্ম্মনিমিত্তক নহে—এই নাস্তিক মতে মহাবি গোতম তৃতীয় অধ্যায়ের শেষপ্রকরণে অনেক দোষ প্রদর্শন করিয়াছেন, এবং সেখানে শেষসূত্রে যে “অকৃতাত্যাগম” দোষ বলিয়াছেন, উহা স্বীকার করিলে, প্রত্যক্ষ-বিরোধ, অনুমানবিরোধ ও আগম-বিরোধ হয় বলিয়া, ভাষ্যকার সেখানে যথাক্রমে ঐ বিরোধত্রয় বুঝাইয়াছেন। (তৃতীয় অধ্যায়ের শেষসূত্রভাষ্য দ্রষ্টব্য)। ঈশ্বর জীবের পূর্বকৃত কর্ম্মফলপ্রাপ্তি লোপ করিয়া সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইলে, অর্থাৎ ঈশ্বর কৰুণাবশতঃ জীবগণের অধর্ম্মসমূহে অধিষ্ঠান না করিয়া, কেবল স্বেচ্ছানুসারে সৃষ্টি করিয়াছেন, এইরূপ সিদ্ধান্ত স্বীকার করিলে, তাহাতে ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত প্রত্যক্ষবিরোধ প্রভৃতি দোষেরও প্রসক্তি হয়। তাহা হইলে প্রত্যক্ষসিদ্ধ বিচিত্র শরীরের এবং বিবিধ দুঃখের উৎপত্তিও হইতে

পারে না, জীবগণের সুখের ভারতম্যও হইতে পারে না। সুতরাং ইহা স্বীকার করিতেই হইবে যে, ঈশ্বর পরমকারুণিক হইলেও, তিনি জীবগণের শুভাশুভ সমস্ত কৰ্ম্মের বিচিত্র ফলভোগ সম্পাদনের জন্য জীবগণের সমস্ত ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মসমূহে অধিষ্ঠান করিয়া অর্থাৎ সমস্ত ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকেই সহকারি-কারণরূপে গ্রহণ করিয়া, তদনুসারেই বিশ্বসৃষ্টি করেন; তিনি কোন জীবেরই অবশ্য-ভোগ্য কৰ্ম্মফল-ভোগের লোপ করেন না। অবশ্য ঈশ্বর পরমকারুণিক হইলে, তিনি জীবগণের দুঃখজনক অধৰ্ম্মসমূহে অধিষ্ঠান করিবেন কেন? এই প্রশ্নের উত্তর দেওয়া আবশ্যক। তাই তাৎপর্য্যটিকাকার এখানে ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, ঈশ্বর পরমকারুণিক হইলেও, তিনি বস্তুর সামর্থ্য অন্তর্থা করিতে পারেন না। অতএব তিনি বস্তুর স্বভাবকে অনুসরণ করতঃ জীবের ধৰ্ম্ম ও অধৰ্ম্ম, উভয়কেই সহকারি-কারণ-রূপে গ্রহণ করিয়া বিচিত্র জগতের সৃষ্টি করেন। তিনি জীবগণের অনাদিকালসঞ্চিত অধৰ্ম্মসমূহে অধিষ্ঠান না করিলে, ঐ অধৰ্ম্মসমূহের কোন দিন বিনাশ হইতে পারে না। কারণ, উহার অবশ্যস্বাভাবী ফল দুঃখভোগ সমাপ্ত হইলেই, উহা বিনষ্ট হইবে, ইহাই উহার স্বভাব। যে সমস্ত অধৰ্ম্ম ফলবিরোধী অর্থাৎ যাহার অবশ্যস্বাভাবী ফল দুঃখের ভোগ হইলেই, উহা বিনষ্ট হইবে, সেই সমস্ত অধৰ্ম্ম, তাহার ফল প্রদান না করিয়া বিনষ্ট হইতে পারে না। ঐ সমস্ত অধৰ্ম্ম বধন জীবের কৰ্ম্মজন্তু ভাবপদার্থ, তখন উহার কোন দিন বিনাশও অবশ্যস্বাভাবী। ঈশ্বরের প্রভাবেও উহা অবিনাশী অর্থাৎ চিরস্থায়ী হইতে পারে না। সুতরাং ঈশ্বর জীবগণের নিয়তি লঙ্ঘন না করিয়া, তাহা দিগের দুঃখজনক অধৰ্ম্মসমূহেও অধিষ্ঠান করেন, তিনি উহা করিতে বাধ্য। কারণ, তিনি বস্তুর সামর্থ্য বা স্বভাবের অন্যথা করিয়া সৃষ্টি করিলে, বিচিত্র সৃষ্টি হইতে পারে না। জীবের কৃতকৰ্ম্মের ফলভোগ না হইলে ‘কৃতহানি’ দোষও হয়।

“ভায়মঞ্জরী”কার মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্টও শেষে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিয়া বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বর জীবের প্রতি কৰুণাবশতঃই সৃষ্টি ও সংহার করেন। সকল জীবের সংসার অনাদি, সুতরাং অনাদি কাল হইতে সকল জীবই শুভ ও অশুভ নানা কৰ্ম্মজন্য নানা সংস্কারবিশিষ্ট হইয়া ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মরূপ সূদৃঢ় নিগড়বদ্ধ হওয়ায়, মোক্ষ-নগরীর পুরদ্বারে প্রবেশ লাভ করিতে পারে না। অনাদিকাল হইতে জীবগণ অসংখ্য দুঃখভোগ করিতেছে। সুতরাং কৃপাময় পরমেশ্বর তাঁহাদিগকে অবশ্যই কৃপা করিবেন। কিন্তু জীবগণের পূর্বকৃত প্রারব্ধ কৰ্ম্মফল ভোগ না হইলে, সেই সমস্ত প্রারব্ধ কৰ্ম্মফলের ক্ষয় হইতে পারে না। সুতরাং জীবের সেই কৰ্ম্মফলভোগ-নির্বাহের জন্য পরমেশ্বর কৃপা করিয়া জগৎ সৃষ্টি করেন। কৰ্ম্মবিশেষের ফলভোগ-নির্বাহের জন্ত তিনি নরকাদি সৃষ্টিও করেন। এইরূপ সুদীর্ঘকাল নানা কৰ্ম্মফল ভোগ করিয়া পরিশ্রান্ত জীবগণের বিশ্রামের জন্ত তিনি মধ্যে মধ্যে বিশ্বসংহারও করেন। সুতরাং এই সমস্তই তাঁহার কৃপামূলক। বস্তুর জীবের স্বভাবভোগের দ্বায় সর্বপ্রকার দুঃখভোগও সেই কৃপাময় পরমেশ্বরের কৃপামূলক। তিনি জীবগণের প্রতি কৃপাবশতঃই বিশ্বের সৃষ্টি ও সংহার করেন। অজ্ঞ মানব তাঁহার কৃপা বুঝিতে না পারিয়াই নানা কল্পনা করে।

বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদও “সৃষ্টি-সংহার-বিধি”র বর্ণন করিতে বলিয়াছেন যে, সংসারে নানাস্থানে পুনঃ পুনঃ নানাবিধ শরীরপরিগ্রহ করিয়া, নানাবিধ দুঃখপ্রাপ্ত সর্বজীবের স্বাক্ষিতে বিশ্রামের জন্ত সকলভূবনপতি মহেশ্বরের সংহায়েচ্ছা জন্মে এক পরে পুনর্বার সর্বজীবের পূর্বকৃত কর্মফলভোগ-নির্বাহের জন্ত মহেশ্বরের সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা জন্মে। “ন্যায়কন্দলী-কার” শ্রীরাচার্য্য সেখানে প্রশস্তপাদের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরের কিছুমাত্র স্বার্থ না থাকিলেও, তিনি পরার্থেই সৃষ্টি করেন, তিনি জীবগণের কর্মফল ভোগ-নির্বাহের জন্যই বিশ্বসৃষ্টি করেন। তিনি করুণাবশতঃ সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইলেও, কেবল সুখময়ী সৃষ্টি করিতে পারেন না। কারণ, তিনি জীবগণের বিচিত্র ধর্ম্মাধর্ম্মগোপন হইয়াই সৃষ্টি করেন। পরমেশ্বর যে জীবগণের অধর্ম্মসমূহে অধিষ্ঠান করতঃ দুঃখের সৃষ্টি করেন, ইহাতে তাঁহার কারুণিকত্বেরও হানি হয় না। পরন্তু তাহাতে তাঁহার জীবগণের প্রতি করুণারই পরিচয় পাওয়া যায়। কারণ, দুঃখভোগ ব্যতীত জীবের বৈরাগ্য জন্মিতে পারে না। সুতরাং পরমেশ্বরের দুঃখসৃষ্টি অধিকারি-বিশেষের বৈরাগ্যজনন দ্বারা মোক্ষলাভের সহায় হওয়ায়, উহা তাঁহার জীবের প্রতি করুণারই পরিচায়ক বলা যাইতে পারে। বস্তুতঃ জীবগণ অনাদিকাল হইতে অনাদিকর্ম্মফল-ধর্ম্মাধর্ম্মজন্ত পুনঃ পুনঃ বিচিত্র শরীর পরিগ্রহ করিয়া বিচিত্র সুখ-দুঃখ ভোগ করিতেছে। অনাদি পরমেশ্বরও জীবগণের অনাদি কর্ম্ম-ফলভোগ নির্বাহের জন্য অনাদিকাল হইতে বিচিত্র সৃষ্টি করিতেছেন। পরমেশ্বর অনাদি এবং সমস্ত জীবাশ্ম ও তাহাদিগের সংসার ও কর্ম্মফল—ধর্ম্মাধর্ম্মও অনাদি। জীবাশ্মের ধর্ম্মের ফল সুখ, এবং অধর্ম্মের ফল দুঃখ। জীবগণ অনাদিকাল হইতে ঐ ধর্ম্মাধর্ম্মের ফল সুখদুঃখ ভোগ করিতেছে এবং শরীরবিশেষ পরিগ্রহ করিয়া শুভাশুভ নানাবিধ কর্ম্মও করিতেছে। তাহার ফলে শরীরবিশেষ লাভ করতঃ মোক্ষলাভে অধিকারী হইয়া, মোক্ষলাভের উপায়ের অনুষ্ঠান করিলে, চিরকালের জন্য দুঃখবিমুক্ত হইবে। বৈরাগ্য ব্যতীত মোক্ষলাভে অধিকারী হওয়া যায় না। সুতরাং সুদীর্ঘকাল পর্য্যন্ত নানাবিধ অসংখ্য দুঃখভোগ সম্পাদন করিয়া জীবের বৈরাগ্য-সম্পাদনের জন্য পরমকারুণিক পরমেশ্বর জীবের প্রতি অনুগ্রহ করিয়াই বিশ্বসৃষ্টি করেন, ইহা অবশ্যই বলা যাইতে পারে।

ঈশ্বর কিসের জন্য সৃষ্টি করেন? তিনি আপ্তকাম, তাঁহার কোন দুঃখ নাই, সুতরাং তাঁহার হেয় ও উপাদেয় কিছু না থাকায়, তাঁহার সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্তি হইতে পারে না। এই পূর্ব-পক্ষের অবতারণা করিয়া “ন্যায়বার্ত্তিক” উদ্যোতকর প্রথমে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর ক্রীড়ার জন্য জগতের সৃষ্টি করেন, ইহা এক সম্প্রদায় বলেন এবং ঈশ্বর বিভূতি-খ্যাপনের জন্য জগতের সৃষ্টি করেন, ইহা অপর সম্প্রদায় বলেন। কিন্তু এই উভয় মতই অযুক্ত। কারণ, বাহ্যিক ক্রীড়া ব্যতীত আনন্দলাভ করেন না, তাহারাই ক্রীড়ার জন্য আনন্দ ভোগ করিতে ক্রীড়া করিয়া থাকেন। বাহ্যিকের দুঃখ আছে, তাহারাই সুখভোগের জন্য ক্রীড়া করেন। কিন্তু পরমেশ্বরের কোন দুঃখ না থাকায়, তিনি সুখের জন্য ক্রীড়া

করিতে পারেন না। তিনি কোন প্রয়োজন ব্যতীতই ক্রীড়া করেন, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কারণ, একেবারে প্রয়োজনশূন্য ক্রীড়া হইতে পারে না। এইরূপ বিভূতি-খ্যাপনের জন্যই ঈশ্বর সৃষ্টি করেন, ইহাও বলা যায় না। কারণ, বিভূতি-খ্যাপন করিয়া ঈশ্বরের কোনই উৎকর্ষলাভ হয় না। বিভূতি-খ্যাপন না করিলেও, তাঁহার কোন অপকর্ষ বা ন্যূনতা হয় না। সুতরাং তিনি বিভূতি-খ্যাপনের জন্ত কেন প্রবৃত্ত হইবেন? ফলকথা, বিভূতি-খ্যাপনও কোন প্রয়োজন ব্যতীত হইতে পারে না। আশ্চর্য্য পরমেশ্বরের যখন কিছুমাত্র স্বার্থ বা প্রয়োজন নাই, তখন তিনি বিভূতি-খ্যাপনের জন্তও সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইতে পারেন না। তবে ঈশ্বর সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হন কেন? উদ্যোতক বলিয়াছেন, “তৎস্বাভাব্যাং প্রবর্তত ইত্যুচ্যते”। অর্থাৎ ঈশ্বর ঐ প্রবৃত্তি-স্বভাবসম্পন্ন বলিয়াই সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হন, এই পক্ষ নির্দোষ। যেমন ভূমি প্রভৃতি ধারণাদি-ক্রিয়া-স্বভাবসম্পন্ন বলিয়াই, ধারণাদি ক্রিয়া করে, তদ্রূপ ঈশ্বরও প্রবৃত্তিস্বভাব-সম্পন্ন বলিয়াই প্রবৃত্ত হন। প্রবৃত্তি তাঁহার স্বভাব-স্বভাবের উপরে কোন অনুবোধ করা যায় না। ফলকথা, উদ্যোতকের মতে ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে কিছুই প্রয়োজন নাই। সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্তি তাঁহার স্বভাব বলিয়াই, তিনি সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হন। যদি বল, প্রবৃত্তি তাঁহার স্বভাব হইলে, কখনই তাহার নিবৃত্তি হইতে পারে না, সতত প্রবৃত্তিই হইতে পারে। তাহা হইলে ক্রমিক সৃষ্টির উপপত্তি হয় না; অর্থাৎ সর্বদাই সৃষ্টি হইতে পারে। কারণ, প্রবৃত্তি-স্বভাবসম্পন্ন সৃষ্টিকর্তা পরমেশ্বর সতত একরূপই আছেন। একরূপ কারণ হইতে কার্য্যভেদও হইতে পারে না। উদ্যোতক এই পূর্বপক্ষের অবতারণা করিয়া এতদূতরে বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর সাংখ্যাশাস্ত্রোক্ত প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন প্রকৃতির জ্ঞায় জড়পদার্থ নহেন, তিনি প্রবৃত্তিস্বভাব সম্পন্ন হইলেও, বুদ্ধিমান অর্থাৎ চেতনপদার্থ। সুতরাং তিনি তাঁহার কার্য্যে কারণান্তরসাপেক্ষ হওয়ায়, সতত প্রবৃত্ত হন না। অর্থাৎ তিনি প্রবৃত্তিস্বভাবসম্পন্ন হইলেও, একই সময়ে সকল কার্য্যের সৃষ্টি করেন না। যখন যে কার্য্যে তাঁহার অপেক্ষিত সহকারী কারণগুলি উপস্থিত হয়, তখন তিনি সেই কার্য্য উৎপাদন করেন। সকল কার্য্যের সমস্ত কারণ যুগপৎ উপস্থিত হয় না, তাই যুগপৎ সকল কার্য্যের উৎপত্তি হয় না। সৃষ্টিকার্য্যে জীবের ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট-সমষ্টি ও উহার ফলভোগকাল প্রভৃতি অনেক কারণই অপেক্ষিত, সুতরাং ঐ সমস্ত কারণ যুগপৎ সম্ভব না হওয়ায়, যুগপৎ সকল কার্য্য জন্মিতে পারে না। “ভায়মজরী”কার ক্ষয়স্ত ভট্ট ও প্রথমকল্পে বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরের স্বভাবই এই যে, তিনি কোন সময়ে বিশ্বের সৃষ্টি করেন, এবং কোন সময়ে বিশ্বের সংহার করেন। কালবিশেষে উদয় ও কাল-বিশেষে অস্তগমন যেমন সূর্য্যোদয়ের স্বভাব, এবং উহা জীবগণের কর্ম্মসাপেক্ষ, তদ্রূপ কাল-বিশেষে বিশ্বের সৃষ্টি ও কালবিশেষে বিশ্বের সংহার করাও পরমেশ্বরের স্বভাব এবং তাঁহার ঐ স্বভাবও জীবগণের কর্ম্মসাপেক্ষ। সুতরাং পরমেশ্বরের ঐরূপ স্বভাবের মূল কি? এইরূপ প্রশ্নও নিরূপ্ত নহে। ভগবান্ শঙ্করার্চার্য্যের পরমশুদ্ধ অবৈতমতাচার্য্য ভগবান্ গোড়পাদ

স্বামীও “মাণ্ড্য-কারিকা”র বলিয়াছেন যে, ‘এক সম্প্রদায় বলেন, ঈশ্বর ভোগের জন্য সৃষ্টি করেন, অপর সম্প্রদায় বলেন, ঈশ্বর ক্রীড়ার জন্য সৃষ্টি করেন। কিন্তু ইহা ঈশ্বরের স্বভাব; কারণ, তিনি আপ্তকাম, সুতরাং তাঁহার কোন স্পৃহা থাকিতে পারে না। ফলকথা, গোড়পাদও স্পৃহা ব্যতীত ভোগ ও ক্রীড়া অসম্ভব বলিয়া জগৎসৃষ্টিকে ঈশ্বরের স্বভাবই বলিয়াছেন। কিন্তু উদ্যোতকের মতে সৃষ্টিপ্রবৃত্তিই ঈশ্বরের স্বভাব। ঈশ্বর সেই স্বভাববশতঃই জগৎ সৃষ্টি করেন। সৃষ্টিকার্য্যে তাঁহার কোন প্রয়োজন নাই। গোড়পাদ প্রভৃতি বৈদান্তিকগণের মতেও সৃষ্টিকার্য্যে ঈশ্বরের কোন প্রয়োজন নাই। ঈশ্বর স্বার্থে অথবা পরার্থেও জগৎ সৃষ্টি করেন না। কিন্তু সৃষ্টি তাঁহার স্বভাব। বিবর্তবাদি-গোড়পাদের মতে ঐ “স্বভাব” তাঁহার সম্বত মায়াই বুঝা যায়।

বস্তুতঃ সৃষ্টিকার্য্যে ঈশ্বরের কোনরূপ প্রয়োজনই সম্ভব হয় না বলিয়া, তিনি সৃষ্টিকর্তা নহেন, এইরূপ মতও সুপ্রাচীন কাল হইতেই প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে। সুতরাং সুপ্রাচীন কাল হইতেই ঐ মতের সমর্থন ও নানা প্রকারে উহার খণ্ডনও হইয়াছে। তাই বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণও “ন প্রয়োজনবত্বাৎ”—(২।১ ৩২) এই সূত্রের দ্বারা ঐ মতকে পূর্বপক্ষরূপে সমর্থন করিয়া, “লোকবত্ত্ব লীলা-কৈবল্যাৎ” (২।১।৩৩) এই সূত্রের দ্বারা উহার পরিহার করিয়াছেন। বাদরায়ণের ঐ সূত্রের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন যে, যদিও এই বিশ্বসৃষ্টি আমাদের পক্ষে অতি গুরুতর ব্যাপার বা অসাধ্য ব্যাপারের ন্যায়ই মনে হয়, তথাপি পরমেশ্বর অপরিমিতশক্তি বলিয়া, ইহা তাঁহার কেবল লীলা মাত্র। তাৎপর্য্য এই যে, তিনি অনায়াসেই স্বেচ্ছামাত্রেই জগতের সৃষ্টি করেন। সুতরাং ইহাতে তাঁহার কোন প্রয়োজনের অপেক্ষা নাই। কারণ, কষ্টসাধ্য কার্য্যই কেহ প্রয়োজন ব্যতীত করেন না। কিন্তু বাহার যে কার্য্যে কিছুমাত্র কষ্ট বা পরিশ্রম নাই, এমন অনেক কার্য্য অনেক সময়ে অনেকে প্রয়োজন ব্যতীতও করিয়া থাকেন। “ভান্ডী”কার বাচস্পতি মিশ্র প্রথমে এই তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, যদি বুদ্ধিমান্ ব্যক্তিদিগের কোন কার্য্যই নিশ্চয়োজন না হয়, তাহা হইলে ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে কোন প্রয়োজন সম্ভব না হওয়ার, তিনি সৃষ্টিকর্তা নহেন, এইরূপ সিদ্ধান্ত বলা বাইতে পারে। কিন্তু কোন প্রয়োজনের অহুসন্ধান ব্যতীতও অনেক সময়ে বুদ্ধিমান্ ব্যক্তিদিগের যাদৃচ্ছিক অনেক ক্রিয়াতে প্রবৃত্তি দেখা যায়। সুতরাং জগতে নিশ্চয়োজন কার্য্যও আছে, ইহা স্বীকার্য্য। অত্ৰাণ “ধর্ম্মসূত্র”কারদিগের “ন কুর্বাতি বৃথা চেষ্টাৎ” অর্থাৎ বৃথা চেষ্টা করিবে না, এই নিষেধ নির্দিষ্ট হইয়া পড়ে। কারণ, বৃথা চেষ্টা অর্থাৎ প্রয়োজনশূন্য ক্রিয়া যদি অলীকই হয়, তাহা হইলে উক্ত ধর্ম্মসূত্রে তাহার নিষেধ হইতে পারে না। এখানে বৈদান্তিকচূড়ামণি মহামনীষী অপারদীক্ষিত “বেদান্তকল্পতরু”র “পরিমল” টীকায় বলিয়াছেন যে, কাহারও সুখ হইলে, ঐ সুখের অমুভোগপ্রযুক্ত নিশ্চয়োজন

১। ভোগার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে ক্রীড়ার্থমিতি চাপরে।

দেবস্তেষু স্বভাবোহরমাণ্ড্যকামন্ত কা স্পৃহা। —মাণ্ড্য-কারিকা। ১।১।

হাস্ত ও গানাদিরূপ ক্রিয়া দেখা যায়। সেখানে তাহার ঐ হাস্তাদি ক্রিয়ায় কিছুমাত্র প্রয়োজন সম্ভাবনা করা যায় না। ডঃখের উদ্বেক হইলে যেমন কোন প্রয়োজন উদ্বেগ না করিয়াও রোদিন করে, তদ্রূপ সুখের উদ্বেক হইলেও, কোন প্রয়োজন উদ্বেগ না করিয়াই যে হাস্ত-গানাদি করে, ইহা সর্বানুভবসিদ্ধ। এইজন্য ঐ হাস্ত-রোদিনাদি ক্রিয়ায় লোকে কারণই জিজ্ঞাসা করে, প্রয়োজন জিজ্ঞাসা করে না। অর্থাৎ কারণ ও প্রয়োজন সর্বত্র এক পদার্থ নহে। ঈশ্বরের জগৎসৃষ্টির কারণ আছে, কিন্তু প্রয়োজন নাই। অপ্যয়দীক্ষিত শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, যে ক্রীড়া বা লীলাবিশেষের প্রয়োজন, তাৎকালিক আনন্দ, সেই লীলা-বিশেষরূপ ক্রীড়াই “ক্রীড়ার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে” ইত্যাদি ১ প্রতিবাক্যের দ্বারা কথিত হইয়াছে। কিন্তু পূর্বোক্ত হাস্ত ও গানাদির দ্বারা প্রয়োজনশূন্য যে “লীলা” বেদান্তস্থলে কথিত হইয়াছে, তাহা ঐ প্রতিতে “ক্রীড়া” শব্দের দ্বারা গৃহীত হয় নাই। অর্থাৎ বেদান্তস্থলোক্ত “লীলা” ও পূর্বোক্ত “ক্রীড়ার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে” এই প্রতিবাক্যোক্ত “ক্রীড়া” একপদার্থ নহে। কারণ, ঐ ক্রীড়ার প্রয়োজন তাৎকালিক আনন্দ,—কিন্তু বেদান্তস্থলে ঈশ্বরের সৃষ্টিকে যে তাঁহার লীলা বলা হইয়াছে, ঐ লীলার কোন প্রয়োজন নাই। সুতরাং উক্ত প্রতি ও বেদান্তস্থলে কোন বিরোধ নাই। পূর্বোক্ত বেদান্তস্থলের ভাষ্যে মধ্বাচার্য্য ও বাদরায়ণের এইরূপ তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, ২ যেমন লোকে মত্ত ব্যক্তির সুখের উদ্বেকবশতঃই কোন প্রয়োজনের অপেক্ষা না করিয়াই, নৃত্যগীতাদি লীলা হয়, ঈশ্বরেরও এইরূপই সৃষ্টিাদি ক্রিয়ারূপ লীলা হয়। মধ্বাচার্য্য ইহা অন্য প্রমাণের দ্বারা সমর্থন করিতে “নারায়ণ-সংহিতা”র যে বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন, তদ্বারা ৩ পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। “ভগবৎ-সন্দর্ভে” শ্রীজীব গোস্বামীও মধ্বাচার্য্যের উক্ত ব্যাখ্যার উল্লেখপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। সৃষ্টিাদি-কার্য্য যে, ভগবানের লীলা, চেতন ও অচেতন—সর্ববিধ সমস্ত বস্তুই পরব্রহ্মের সেই লীলার উপকরণ, ইহা শ্রীভাষ্যে আচার্য্য

১। “ক্রীড়ার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে ভোগার্থমিতি চাপরে। দেবৈস্তে বভাবোহরমাণ্ডকামস্ত ক। স্পৃহা।”—এই শ্লোক অপ্যয়দীক্ষিত মাছুক্য উপনিষৎ বলিয়াই উল্লেখ করিয়া বেদান্তস্থলের সহিত উক্ত প্রতিবিরোধের পরিহার করিয়াছেন। মধ্বাচার্য্যও উক্ত বেদান্তস্থলের ভাষ্যে এবং “ভগবৎ-সন্দর্ভে” শ্রীজীব গোস্বামীও “দেবৈস্তে ব (ব) বভাবোহরমাণ্ডকামস্ত ক। স্পৃহা।”—এই বচন প্রতি বলিয়াই উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং কোন মাছুক্য উপনিষদের মধ্যে ঐরূপ প্রতি তাহার পাওয়াইয়াছিল, ইহা বুঝা যায়। কিন্তু প্রচলিত মাছুক্য উপনিষদের মধ্যে ঐরূপ প্রতি পাওয়া যায় না। প্রচলিত “মাছুক্য-কারিকা” গৌড়পাণ্ড-বিরচিত গ্রন্থ বলিয়াই প্রসিদ্ধ। তদ্বাচ্যে “ভোগার্থং সৃষ্টিরিত্যন্তে”—ইত্যাদি কারিকা পাওয়া যায়। স্বীগণ ইহার মূল্যায়ন করিবেন।

২। কিন্তু যথা লোকে মত্তস্য স্তথোদ্বেকাদেব নৃত্যগানাদিলীলা, ন তু প্রয়োজনাপেক্ষয়া, এবমেবৈবরম্য। নারায়ণসংহিতায়াক—“সৃষ্টিাদিকং হরিতৈব প্রয়োজনমপেক্ষ্য তু ৮ কুরুতে কেবলানন্দাদিযথা মর্তস্য নর্তনং। পূর্ণানন্দস্ত তসোহি প্রয়োজনমতিঃ কুতঃ। মুক্তা অপ্যাবুঃ কামাঃ স্যুঃ কিমুভাস্যাখিলায়নঃ।”—ইতি, “দেবৈস্তে ব বভাবোহরমাণ্ডকামস্ত ক। স্পৃহেতি প্রতিঃ।”—মধ্বভাষ্য।

রামানুজ ও বলিয়াছেন^১ এবং ঋষি-বাক্যের দ্বারাও উহা সমর্থন করিয়াছেন। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শেষে তাঁহার নিজ সিদ্ধান্তানুসারে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের প্রকৃত পরিহার প্রকাশ করিতে ইহাও বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের সৃষ্টিপ্রতিপাদক যে সমস্ত শ্রুতি আছে, তাহা পরমার্থ-বিষয় নহে। কারণ, ঐ সমস্ত শ্রুতি অবিদ্যাকল্পিত নামরূপব্যবহার-বিষয়ক, এবং ব্রহ্মাত্ম্যপ্রতিপাদনেই উহার তাৎপৰ্য্য, ইহাও বিস্মৃত হইবে না। তাৎপৰ্য্য এই যে, পরমেশ্বর হইতে জগতের সত্য সৃষ্টি হয় নাই। অবিদ্যাবশতঃ রজ্জুতে সর্পের মিথ্যাসৃষ্টির ন্যায় ব্রহ্মে এই জগতের মিথ্যাসৃষ্টি হইয়াছে। সুতরাং ঈশ্বরের সৃষ্টি করিবার প্রয়োজন কি? এইরূপ প্রশ্নই হইতে পারে না। কারণ, যে অনাদি অবিদ্যা এই মিথ্যাসৃষ্টির মূল, উহা স্বভাবতঃই কাষ্যোন্মুখী, উহা নিজ কার্য্যে কোন প্রয়োজন অপেক্ষা করে না। অবিদ্যাবশতঃ রজ্জুতে যে সর্পের মিথ্যাসৃষ্টি হয়, এবং তজ্জন্য তখন ভয়-কম্পাদি জন্মে, তাহা যে কোনই প্রয়োজনকে অপেক্ষা করে না, ইহা সর্বানুভবসিদ্ধ। “ভামতী”কার বাচস্পতি মিশ্র ইহা দৃষ্টান্তাদির দ্বারা সম্যক বুঝাইয়াছেন। অবশ্য সৃষ্টি অসত্য হইলে, তাহাতে কোনরূপ প্রয়োজনের অপেক্ষা না থাকায়, ঐ মতে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের এবং ঈশ্বরের বৈষম্য ও নৈষ্ণৰ্গ্য দোষের আপত্তির সর্বোত্তম খণ্ডন হয়, ইহা সত্য, কিন্তু বেদান্তসূত্রকার ভগবান্ বাদরায়ণের “লোকবত্তু লীলাকৈবল্যং” এবং “বৈষম্য-নৈষ্ণৰ্গ্যে ন সাপেক্ষত্বাত্তথাহি দর্শয়তি”— ইত্যাদি অনেক সূত্রের দ্বারা যে, সৃষ্টির সত্যতাই স্পষ্ট বুঝা যায়, ইহাও চিস্তনীয়। “ভামতী”কার ঐমদ্বাচস্পতি মিশ্র ইহা চিন্তা করিয়া লিখিয়াছেন যে, সৃষ্টির সত্যতা স্বীকার করিয়াই অর্থাৎ সেই পক্ষেই বাদরায়ণ পূর্বোক্ত যুক্তি বলিয়াছেন। বস্তুতঃ তাঁহার নিজমতে সৃষ্টি সত্য নহে। কিন্তু যদি সৃষ্টির অসত্যতাই বাদরায়ণের নিজের প্রকৃত মত হয়, তাহা হইলে তিনি সেখানে নিজমতানুসারে পৃথক সূত্রের দ্বারা শঙ্করাচার্য্যের ন্যায় পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের প্রকৃত পরিহার বা চরম উত্তর কেন বলেন নাই, ইহাও চিস্তনীয়। তিনি সেখানে নিজের মত প্রকাশ না করিয়া তাঁহার বিপরীত মত (সৃষ্টির সত্যতা) স্বীকার করিয়াই, তাঁহার কথিত পূর্বপক্ষের পরিহার করিলে, তাঁহার নিজের মূলসিদ্ধান্তে যে অপরের সংশয় বা ভ্রম জন্মিতে পারে, ইহাও ত তাঁহার অজ্ঞাত নহে। আচার্য্য রামানুজ প্রভৃতি আর কোন ভাষ্যকারই বেদান্তসূত্রের দ্বারা সৃষ্টির অসত্যতা (বিবর্তবাদ) বুঝেন নাই। পরন্তু “উপসংহারদর্শনান্নেতি চেন্ন কৌরবজ্জি” (২।১২৪) ইত্যাদি অনেক সূত্রের দ্বারা তাঁহারা পরিণামবাদেই বাদরায়ণের তাৎপৰ্য্য বুঝিয়াছেন। পূর্বে তাহা বলিয়াছি। সে বাহাই হউক, পূর্বোক্ত বেদান্ত

১। সর্বাণি চিদ্রিত্ত্বানি সৃষ্টিদশাপরানি চ লদশাপরানি চ পরস্য ব্রহ্মণো লীলোপকরণানি, সৃষ্টাদয়শ্চ লীলেতি ভগবদ্ভৈষ্যায়নপরশরাদিভিক্তং। “অব্যক্তাদিবিশেষান্তঃ পরিণামর্জিসংযুক্তং। জাড়া হরোরিদং সর্বং ক্ষরিত্ত্বাপধার্থ্যতাং।” “ক্রীড়তো বালকস্তেব চেষ্টাং তস্ত নিশাময়”।—(বিশ্বপুরাণ, ১।২।১৮) “বালঃ ক্রীড়নকৈরিব”—(বাগুপুরাণ, উত্তর, ৩৩।২৬) ইত্যাদিভিঃ। বক্ষ্যাত চ “লোকবত্তু লীলাকৈবল্যং”মিতি।—বেদান্ত-দর্শন, ১ম অঃ. ৪র্থ পাদ, ২৭শ সূত্রের শ্রীভাষ্য।

হুত্ৰানুসারে বৈদান্তিক-সম্প্রদায় ঈশ্বরের সৃষ্টি ও সংহার-ক্রিয়ার কোনরূপ প্রয়োজন নাই, এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। এবং উক্ত বিষয়ে উহাই প্রাচীন মত বলিয়া বুঝা যায়। এই মতে ক্রিয়া বা প্রবৃত্তিমাত্রই সপ্রয়োজন নহে। প্রয়োজন ব্যতীতও অনেক সময়ে অনেক ক্রিয়া বা প্রবৃত্তি হইয়া থাকে ও হইতে পারে। বাচস্পতি মিশ্র “ভামতী” টীকায় ইহা সমর্থন করিয়া, পূর্বোক্ত বেদান্তসূত্রের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু তিনি “তাৎপর্যটীকা”র এখানে ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের “আপ্তকল্পচারণঃ” এই বাক্যের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিতে ঈশ্বর যে, জীবের প্রতি করুণাবশতঃ অর্থাৎ পরার্থেই সৃষ্টিাদি করেন, এই মতই সমর্থন করিয়াছেন। ইহার গূঢ় কারণ এই যে, ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের মতে নিম্প্রয়োজন কোন কৰ্ম নাই। সর্বকৰ্মই সপ্রয়োজন, এই মতই তিনি পূর্বে সমর্থন করিয়াছেন (১ম খণ্ড, ৩৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

বস্তুতঃ কোন প্রয়োজন ব্যতীত কাহারও যে, কোন কৰ্মে প্রবৃত্তি হয় না (প্রয়োজনমহুদ্দিষ্ট ন মল্লোহপি প্রবর্ততে)—এই মতও প্রাচীনকাল হইতে সমর্থিত হইয়াছে। ভট্টকুমারিল প্রভৃতি যুক্তিনিপুণ মীমাংসকগণও ঐ মতই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। সুতরাং ঈশ্বরকে সৃষ্টিকর্তা বলিতে হইলে, পূর্বোক্ত মতানুসারে তিনি যে, পরার্থেই সৃষ্টি করেন, ইহাই বলিতে হইবে। পরন্তু সুধীগণের বিবেচনার জন্ত এখানে ইহাও বক্তব্য এই যে, সৃষ্টি ও সংহারের স্তায় ঈশ্বরের সমস্ত কৰ্মই ত তাঁহার লীলা, সমস্ত কৰ্মই ত তিনি অনায়াসেই করিতেছেন। সুতরাং লীলা বলিয়া যদি তাঁহার সৃষ্টি ও সংহারকে নিম্প্রয়োজন বলিয়া সমর্থন করা যায়, তাহা হইলে তাঁহার অন্যান্য সমস্ত কৰ্মও নিম্প্রয়োজন বলা যাইতে পারে। কিন্তু ভগবদ্গীতার তৃতীয় অধ্যায়ে “ন মে পার্থাস্তি কৰ্তব্যং” ইত্যাদি (২২) শ্লোকের দ্বারা ব্যাসদেব ঈশ্বর যে মানবের মঙ্গলের জন্যই কৰ্ম করেন, ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন। যোগদর্শন-ভাষ্যও (সমাধিপাদ, ২৫শ হুত্ৰভাষ্য) ঈশ্বরের নিজের প্রয়োজন না থাকিলেও, ভূতানুগ্রহই প্রয়োজন, ইহা কথিত হইয়াছে। সমস্তই ঈশ্বরের লীলা বলিয়া উহার কোন প্রয়োজন নাই, ইহা বলিতে পারিলে, ঐরূপ প্রয়োজন-বর্ণনের কোনই প্রয়োজন থাকে না। সুতরাং শাস্ত্রে যে স্থানে ঈশ্বরের সৃষ্টিাদি-কার্যে প্রয়োজনের অপেক্ষা নাই, ইহা বলা হইয়াছে, সেখানে ঈশ্বরের নিজের কোন স্বার্থ নাই, এইরূপ তাৎপর্যও আমরা বুঝিতে পারি। “আপ্তকামস্ত কা স্পৃহা” এই বাক্যের দ্বারাও আপ্তকামত্ববশতঃ তাঁহার নিজের কোন স্বার্থ না থাকায়, তদ্বিষয়ে স্পৃহা হইতে পারে না, এইরূপ তাৎপর্যই বুঝা যায়। ঈশ্বর পরার্থেও সৃষ্টি করেন নাই, তাঁহার পরার্থবিষয়েও স্পৃহা নাই—ইহা ঐ বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় না। কারণ, করুণাময় পরমেশ্বরের নিত্যসিদ্ধ করুণাই ঐ তাঁহার পরার্থে স্পৃহা, তাহা ত অস্বীকার করা যাইবে না। শ্রীমদ্ভাগবতে ভগবানের অবতারের যে প্রয়োজন বর্ণিত হইয়াছে^১, তাহার ব্যাখ্যায় গোড়ার বৈষ্ণব-চার্য্য শ্রীজীব গোস্বামী তাঁহার “ষট্‌সন্দর্ভে”র অন্তর্গত “ভগবৎ-সন্দর্ভে”

১। তথায়কাবতারস্তে ভূবো ভারজিহীযয়া।

স্থানাকান্যভাবানামনুধানায় চাসকৃৎ ৷—ভাগবত, ১০।১২৫ (এই শ্লোকের ব্যাখ্যায় “ভগবৎসন্দর্ভ” দ্রষ্টব্য)।

ভক্তগণের ভজন সুখকে ভগবদবতারের প্রয়োজন বলিয়া সমর্থন করিতে ভগবানের করুণাওঁণের সমর্থন করিয়াছেন। তিনি সেখানে মধ্বভাষা উদ্ধৃত পূর্বোক্ত বচনের “পূর্ণানন্দস্ত তন্ত্বেহ প্রয়োজনমতিঃ কুতঃ” এই অংশ উদ্ধৃত করিয়া পরমেশ্বরের প্রয়োজনান্তর-বুদ্ধি নাই, ইহাই শেষে বলিয়াছেন। মূল কথা, ঈশ্বর অন্যান্য কার্যের ন্যায় সৃষ্টিাদি কার্যও যে পরার্থেই করেন, এই মতও সহসা শাস্ত্রবিরুদ্ধ বলিয়া উপেক্ষা করা যায় না। “ন প্রয়োজনবদ্বাৎ” ইত্যাদি বেদান্তসূত্রেরও এই মতানুসারে ব্যাখ্যা করা বাইতে পারে।

আপত্তি হইতে পারে যে, ঈশ্বর জীবের প্রতি করুণাবশতঃ সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হইলে, তাঁহার হৃদয় স্বীকার করিতে হয়। কারণ, কারুণিক ব্যক্তিগণ পরের হৃদয় বুঝিয়া হৃদয়ী হইয়াই পরার্থে কার্য্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন, ইহাই দেখা যায়। কিন্তু ঈশ্বরের হৃদয় স্বীকার করিলে, তাঁহার ঈশ্বরত্ব থাকে না। স্বার্থপ্রযুক্ত ঈশ্বর পরার্থে প্রবৃত্ত হন, ইহা বলিলেও, স্বার্থবস্তাবশতঃ তাঁহার ঈশ্বরত্ব থাকে না। ঈশ্বর জীবের পূর্ব পূর্ব কৰ্ম্মানুসারেই ঐ কৰ্ম্মফলভোগ-সম্পাদনের জন্ত পরার্থেই সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্ত হন, এটো সিদ্ধান্তেও অত্মোত্তীর্ণ-দোষ হয়। কারণ, জীবের কৰ্ম্মব্যাতিত সৃষ্টি হইতে পারে না, আবার সৃষ্টি ব্যতীতও কৰ্ম্ম

১। বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথমপাদে “ন প্রয়োজনবদ্বাৎ” (৩২)—এই সূত্রকে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি পূর্বপক্ষসূত্ররূপে গ্রহণ করিয়া পূর্বপক্ষ ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যেতন ঈশ্বরের ভগৎকর্তৃত্ব সম্ভব হয় না। কারণ, প্রবৃত্তিষাত্রই সপ্রয়োজন। ঈশ্বরের প্রবৃত্তির কোন প্রয়োজন সম্ভব না হওয়ায়, তাঁহার প্রবৃত্তি নাই। শঙ্করাচার্য্য ঐ সূত্রে “প্রবৃত্তীনাম্” এই পদের অধ্যাহার করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু উক্ত সূত্রকে সিদ্ধান্ত-সূত্র বলিয়া গ্রহণ করিয়া সূত্রকারের বুদ্ধি পূর্বপক্ষের খণ্ডনপক্ষে ঐ সূত্রের দ্বারা ইহাও সরলভাবে বুঝা বাইতে পারে যে, প্রয়োজনাব্যবশতঃ ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব নাই, ইহা বলা যায় না। কেন বলা যায় না? তাই বলিয়াছেন—“প্রয়োজনবদ্বাৎ” অর্থাৎ সৃষ্টিকার্য্যে ঈশ্বরের প্রশস্ত প্রয়োজন আছে। স্বার্থ ও পরার্থের মধ্যে পরার্থই অর্থাৎ জীবের প্রতি অনুগ্রহই প্রশস্ত প্রয়োজন। তাই সূত্রকার ঐ প্রশস্ত প্রয়োজন-বোধের জন্য প্রয়োজন না বলিয়া, “প্রয়োজনবদ্বাৎ” বলিয়াছেন। ইহার পরবর্তী দুই সূত্রে “ঈশ্বরস্ত” এই পদের অধ্যাহার সকল ব্যাখ্যাতাই কর্তব্য, তাহা হইলে “ন প্রয়োজনবদ্বাৎ” এই প্রথম সূত্রেও “ঈশ্বরস্ত” এই পদের অধ্যাহারই সূত্রকারের বুদ্ধি বলিয়া বুঝা যায়। আপত্তি হইতে পারে যে, স্বার্থব্যতীত ঈশ্বরের পরার্থেও প্রবৃত্তি হইতে পারে না। তাই আবার দ্বিতীয় সূত্র বলা হইয়াছে, “লোকবত্তু লীলাকৈবল্যং”। অর্থাৎ লোকে ব্যক্তি-বিশেষের স্বার্থব্যতীতও পরার্থে প্রবৃত্তি দেখা যায়। পরন্তু ঈশ্বরের সম্বন্ধে এই সৃষ্টি কেবল লীলামাত্র, অর্থাৎ তিনি অনায়াসেই এই সৃষ্টি করেন। সুতরাং ইহাতে তাঁহার স্বার্থ না থাকিলেও, পরার্থে প্রবৃত্তি হইতে পারে। ইহাতেও আপত্তি হইবে যে, ঈশ্বর পরার্থে সৃষ্টি ও সংহার করিলেও, তাঁহার বৈষম্য ও নির্দিষ্টতা দোষ হয়, এক্ষণে আবার তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন,—“বৈষম্যনৈষণ্য ন সাপেক্ষদ্বাৎ তথাহি দর্শয়তি”— অর্থাৎ সৃষ্টি-সংহার-কার্য্যে ঈশ্বর নরবীজীবের পূর্বকৃত কৰ্ম্মফল ধর্ম্মাধর্ম্মসাপেক্ষ বলিয়া, তাঁহার বৈষম্য ও নির্দিষ্টতা দোষ হয় না। বেদান্তদর্শনের পূর্বোক্ত তিন সূত্রের এইভাবে ব্যাখ্যা করিয়া ঈশ্বর পরার্থেই সৃষ্টি করিয়াছেন, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করা যায় কিনা, তাহা সুধীগণ উপেক্ষা না করিয়া বিচার করিবেন। “ন প্রয়োজনবদ্বাৎ”—এই সূত্রটি পূর্বপক্ষসূত্র না হলেও, কোন ক্ষতি নাই। বেদান্তদর্শনে স্তারদর্শনের স্তায় অনেকস্থলে পূর্বপক্ষসূত্র না বলিয়াও, সিদ্ধান্তসূত্র বলা হইয়াছে। যথা,—“ঈক্ষতে ন। শব্দং” (১, ১৫) ইত্যাদি

হইতে পারে না। জীবের সংসারের অনাদিত্ব স্বীকার করিতে গেলেও, অন্ধপরম্পরা-দোষবশতঃ অত্মোন্মাত্রদোষ অনিবার্য। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পরে বেদান্তদর্শনের “পত্ন্যসামঞ্জস্যং” (২।২।৩৭) — এই সূত্রের ভাষ্যে ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত-কারণ মাত্র, এই মতে অসামঞ্জস্য বুঝাইতে পূর্বোক্তরূপ দোষ বলিয়াছেন। কিন্তু ইহাতে বক্তব্য এই যে, ঈশ্বর করুণাময় হইলেও, তাঁহার দুঃখের কারণ হ্রদৃষ্ট না থাকায়, তাঁহার দুঃখ হইতে পারে না। তিনি কারুণিক অজ্ঞ মানবদির জ্ঞান দুঃখী হইয়া পরার্থে প্রবৃত্ত হন না। কারুণিক হইলেই যে, পরের দুঃখ বুঝিয়া সকলেই দুঃখী হইবেন, এইরূপ নিয়ম স্বীকার করা যায় না। তাহা হইলে ঈশ্বরের দুঃখ সকলেরই স্বীকার্য্য হওয়ার, তাঁহার ঈশ্বরত্ব কেহই বলিতে পারেন না। কারণ, ঈশ্বর স্বীকার করিতে হইলে, তাঁহাকে সর্বদা সর্বপ্রকার দুঃখশূন্য ও করুণাময় বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপ ঈশ্বর পরার্থে প্রবৃত্ত হইলেও, সাধারণ মানবের জ্ঞান তাঁহার কোনরূপ স্বার্থাভিসন্ধিও হইতেই পারে না। কারণ, তিনি আগ্রহাম, তাঁহার কোন স্বার্থই অপ্রাপ্ত নহে। সুতরাং এতাদৃশ অদ্বিতীয় পুরুষবিশেষের সম্বন্ধে পূর্বোক্তরূপ কোন আপত্তিই হইতে পারে না। পরন্তু ঈশ্বর জগতের সত্য সৃষ্টি করেন, ইহাই স্বীকার করিতে হইলে, তিনি যে জীবের পূর্বকর্মানুসারেই জগতের সৃষ্টি করেন, এবং জীবের সংসার বা সৃষ্টিপ্রবাহ অনাদি, ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ অন্য কোনরূপেই ঈশ্বরের এই বিষম সৃষ্টির উপপত্তি হইতেই পারে না। তাই ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও পূর্বে “বৈষম্যনৈর্ঘ্যগো” ইত্যাদি বেদান্তসূত্রের ভাষ্যে ঐ সিদ্ধান্ত বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন এবং উহার পরে বেদান্তসূত্রানুসারেই জীবের সংসারের অনাদিত্বও ঋতি ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বে সে সকল কথা লিখিত হইয়াছে। সুতরাং সূত্রাদিকার্য্যে ঈশ্বরের ধর্ম্মাধর্ম্ম-সাপেক্ষতা ও জীবের সংসারের অনাদিত্ব, বাহা ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও পূর্বে বেদান্তসূত্রানুসারে ঋতি ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন, ঐ সিদ্ধান্তে অনোশ্রয় ও অনবস্থা প্রভৃতি প্রামাণিক বলিয়া দোষ হইতে পারে না, ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যক। শঙ্করাচার্য্যও পূর্বে বীজাকুর-জ্ঞানের উল্লেখ করিয়া, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। ঈশ্বর জীবের পূর্বকর্মানুসারেই জীবকে সাধু ও অসাধু কর্তব্য করাইতেছেন, এই সিদ্ধান্তও পূর্বে লিখিত হইয়াছে। “এষ হেতুর্নৈব সাধু-কর্তব্য কারয়তি” ইত্যাদি ঋতির তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়া উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে মধ্বাচার্য্য ঐ বিষয়ে ভবিষ্যপুরাণের একটি বচনও উদ্ধৃত করিয়াছেন।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, জীবের কর্ম্মনিরপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব-মতের খণ্ডন করিয়া জীবের কর্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব সিদ্ধান্ত প্রতিপাদন করাই মহর্ষির এই প্রকরণের উদ্দেশ্য, ইহাই আমরা বুঝিয়াছি। তাই ভাষ্যকারও সর্বশেষে “শব্দভাষ্যগমলোপেন চ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা মহর্ষির এই প্রকরণের প্রতিপাত্ত ঐ সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন।

১। “তস্তাপি পূর্বকর্মনুসারমিত্যনাদিত্বং কর্ম্মণঃ। ভবিষ্যপুরাণে চ — “পুণ্যাপাদিকং বিষ্ণুঃ কারয়েৎ পূর্বকর্ম্মণঃ। অনাদিত্বং কর্ম্মণ্ড ন বিরোধঃ কথঞ্চনৈতি। — বেদান্তদর্শন, ২য় অং, ৩৫ সূত্রের সম্বন্ধার্থ।

উদ্যোতকরও ঐরূপ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া, সর্বশেষে তাঁহার সমর্থিত জগৎকর্তা সর্বনিয়ন্তা ঈশ্বরের অস্তিত্ব শাস্ত্রধারাও সমর্থন করিতে মহাভারত ও মনুসংহিতার বচন^১ উদ্ধৃত করিয়াছেন। “শ্রায়কুহুমাজ্জলি” গ্রন্থের পঞ্চম স্তবকে উদয়নাচার্য্যও উক্ত বচনদ্বয় উদ্ধৃত করিয়াছেন। তাৎপর্যাটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র এবং ন্যায়মঞ্জরীকার জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতি মনো-ব-গণও মহাভারতের ঐ বচন (“অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়ং” ইত্যাদি) উদ্ধৃত করিয়াছেন। মহামনীষা মাধবাচার্য্যও “সর্বদর্শনসংগ্রহে” “শৈবদর্শনে” নকুলীশ-পাণ্ডিত-সম্প্রদায়ের মতের দোষ প্রদর্শন করিয়া জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্বমত সমর্থন করিতে মহাভারতের ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু আমরা যুধিষ্ঠিরের নিকটে ছাঃখতা দ্রোপদীর সাক্ষেপ উক্তির মধ্যে মহাভারতের বনপর্বের ৩০^১ অধ্যায়ে ঐ শ্লোকটি দেখিতে পাই। সেখানে দ্রোপদী ঈশ্বরের প্রতি দোষারোপ করিয়াই নানা কথা বলিয়াছেন, ইহাই বণিত হইয়াছে। তাই পরে (৩১শ অধ্যায়ে) যুধিষ্ঠির কর্তৃক দ্রোপদীর উক্তির যে প্রতিবাদ বণিত হইয়াছে, তাহার প্রারম্ভেই দ্রোপদীর প্রতি যুধিষ্ঠিরের “নাস্তিক্যান্ত প্রভাবসে” এইরূপ উক্ত পাওয়া যায়। সুতরাং মহাভারতের ঐ বচনের দ্বারা কিরূপে আস্তিক মত সমর্থিত হইবে, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না। সুধীগণ মহাভারতের বনপর্বের ৩০শ ও ৩১শ অধ্যায় পাঠ করিয়া দ্রোপদীর উক্তি ও যুধিষ্ঠিরকর্তৃক উহার প্রতিবাদের তাৎপর্য্য নির্ণয়পূর্ব্বক মহাভারতের ঐ শ্লোক জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্ব সিদ্ধান্তের সমর্থক হয় কি না, ইহা নির্ণয় করিবেন। “প্রকৃতেঃ সূকুমারতরং” ইত্যাদি (৬১ম) সাংখ্য-কারিকার ভাষ্য গোড়পাদ স্বামী এবং সূক্ষ্মত-সংহিতার শারীরস্থানের “স্বভাবমীশ্বরঃ কালঃ” ইত্যাদি (১:১) শ্লোকের টীকায় উল্লনাচার্য্য কিন্তু ঈশ্বরই সর্বকারণের কারণ, এই সম্প্রদায়বিশেষ-সম্মত মতান্তরের প্রমাণ প্রদর্শন করিতেই মহাভারতের “অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়ং” ইত্যাদি বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। তাঁহার ঐ বচনের তাৎপর্য্য কিরূপ বুঝিয়াছিলেন, ইহাও অবশ্য চিন্তা করা আবশ্যক। উদ্যোতকর প্রভৃতি মনীষিগণের উদ্ধৃত ঐ বচনের চতুর্থ পাদে “স্বর্গং বা স্বভ্রমেব বা” এইরূপ পাঠ আছে। কিন্তু মহাভারতের উক্ত বচনে (মুদ্রিত মহাভারত পুস্তকে) এবং গোড়পাদের উদ্ধৃত ঐ বচনে চতুর্থ পাদে “স্বর্গং নরকমেব বা” এইরূপ পাঠ দেখা যায়। পাঠান্তর থাকিলেও, উভয় পাঠে অর্থ একই। কিন্তু উদ্যোতকর প্রভৃতি অন্ত কোন শাস্ত্রগ্রন্থ হইতে ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন কি না, ইহাও দেখা আবশ্যক। যথার্থকৃত অনুসন্ধান করিয়াও অন্ত শাস্ত্রগ্রন্থে

১। অজ্ঞো জন্তরনীশোহয়মায়নঃ স্বহৃদ্ব্যবহারঃ।

ঈশ্বরপ্রেরিতো গচ্ছেৎ স্বর্গং বা স্বভ্রমেব বা।

(স্বর্গং নরকমেব বা) — বনপর্ব, ৩০ অ০, ২৮শ শ্লোক।

যদা স দেবো ভাগন্তি, তদেদং চেষ্টতে জগৎ।

যদা স্বপিতি শাস্ত্রান্ধা, তদা সর্বং নিমীলতি। — মনুসংহিতা। ১। ৫২।

ঐ বচন দেখিতে পাই নাই। সুধীগণ অনুগম্যন করিয়া তথ্য নির্ণয় করিবেন। কিন্তু বাধবাচ্য উক্ত বচনের দ্বারা কিরূপে জীবের কৰ্ম্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের জগৎকারণত্বমত সমর্থন করিয়াছেন, উক্ত বচনের দ্বারা ঐ সিদ্ধান্ত কিরূপে বুঝা যায়, এবং গোড়পাদ স্বামী প্রভৃতি যতাস্তরের প্রমাণ প্রদর্শন করিতেই ঐ বচন কেন উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহা অবশ্যচিন্তনীয়।

যাহারা সৃষ্টিকৰ্ত্তা ঈশ্বর স্বীকার করেন নাই, তাহাদিগের আর একটি বিশেষ কথা এই যে, ঈশ্বর সৃষ্টিকৰ্ত্তা হইলে, তাহার শরীরবত্তা আবশ্যক হয়। কারণ, যাহার শরীর নাই, তাহার কোন কার্যেই কৰ্ত্তৃত্ব সম্ভবই হয় না। শরীরশূন্য ব্যক্তির কোন কার্যে কৰ্ত্তৃত্ব আছে, ইহার দৃষ্টান্ত নাই। পরন্তু আমাদিগের ঘটাদি-কার্য্যকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া কার্য্যমাত্ৰেরই কৰ্ত্তা আছে—(ক্ষিতিঃ সৰ্বভূত্কা কার্য্যত্বাৎ ঘটবৎ) ইত্যাদি প্রকার অনুমানের দ্বারা ঘণ্টাদি কার্য্যের কৰ্ত্ত্বরূপে ঈশ্বর সিদ্ধ করিতে গেলে, আমাদিগের ত্রায় শরীরবিশিষ্ট ঈশ্বরই সিদ্ধ হইবেন। কারণ, পরিদৃশ্যমান ঘটাদি-কার্য্য শরীরবিশিষ্ট চেতন কৰ্ত্তৃক, ইহাই সৰ্ব্বত্র দেখা যায়। সুতরাং কার্য্যমাত্ৰের কৰ্ত্তা আছে, ইহা স্বীকার করিতে হইলে, ঐ কৰ্ত্তা শরীরবিশিষ্ট, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু সৃষ্টিকৰ্ত্তা বলিয়া যে ঈশ্বর স্বীকৃত হইতেছেন, তাহার শরীর না থাকায়, তাহার সৃষ্টিকৰ্ত্তৃত্ব সম্ভবই হয় না। সুতরাং পূৰ্ব্বোক্তরূপ অনুমান-প্রমাণের দ্বারা ঐ ঈশ্বরের সিদ্ধিও হইতে পারে না। যদি বল, ঈশ্বরের জ্ঞানাদির দ্বায় শরীরও আছে, তাহা হইলে তাহার ঐ শরীর নিত্য, কি অনিত্য—ইহা বলিতে হইবে। কিন্তু উহার কোন পক্ষই বলা যায় না। কারণ, নিত্য-শরীরে কিছুমাত্র প্রমাণ না থাকায়, উহা স্বীকার করা যায় না। শরীর কাহারই নিত্য হইতে পারে না। পরন্তু ঐ শরীর পরিচ্ছিন্ন হইলে, সৰ্ব্বত্র উহার সত্তা না থাকায়, সৰ্ব্বত্র ঈশ্বরের ঐ শরীরের দ্বারা বৃণপং নানাকার্য্য-কৰ্ত্তৃত্বও সম্ভব হয় না। অনিত্য শরীর স্বীকার করিলেও ঐ শরীরের পরিচ্ছিন্নতাবশতঃ পূৰ্ব্বোক্ত দোষ অনিবার্য্য। পরন্তু ঈশ্বরের ঐ অনিত্য শরীরের স্রষ্টা কে, ইহা বলা আবশ্যক। স্বয়ং ঈশ্বরই তাহার ঐ শরীরের স্রষ্টা, ইহা বলা যায় না। কারণ, ঐ শরীরসৃষ্টির পূৰ্বে তাহার শরীরান্তর না থাকায়, তিনি তখন কিছুই সৃষ্টি করিতে পারেন না। ঈশ্বরের ঐ শরীরের স্রষ্টা অত্ৰ ঈশ্বর স্বীকার করিলে, সেই ঈশ্বরের শরীরের স্রষ্টা আবার অত্ৰ ঈশ্বরও স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপে অনন্ত ঈশ্বর স্বীকার করিতে হইলে, অনবস্থা-দোষ অপরিহার্য্য এবং উহা প্রমাণবিরুদ্ধ ও সকল সম্প্রদায়েরই সিদ্ধান্তবিরুদ্ধ। ফলকথা, ঈশ্বরকে বখন কোনরূপেই শরীরী বলা যাইবে না, তখন তাহাকে সৃষ্টিকৰ্ত্তা বলিয়া স্বীকার করা যায় না। সুতরাং পূৰ্ব্বোক্ত অনুমানের দ্বারা ঈশ্বরের সিদ্ধি হইতে পারে না। পূৰ্ব্বোক্ত-প্রকার যুক্তি অবলম্বনে নাস্তিক সম্প্রদায় নৈয়ায়িকের “ক্ষিতিঃ সৰ্বভূত্কা কার্য্যত্বাৎ” ইত্যাদি প্রকার অনুমানে “ঈশ্বরে যদি কৰ্ত্তা জ্ঞাত তদা শরীরী জ্ঞাত” ইত্যাদি প্রকারে প্রতিকূল তর্কের এবং “শরীরজ্ঞত্বং” উপাধির উদ্ভাবন করিয়া, ঐ অনুমানের খণ্ডন করিয়াছেন। “তাৎপর্য্যটীকা”র বাচস্পতি মিশ্র এবং “আত্মতত্ত্ববিবেক” ও “জায়কুম্মাজলি” গ্রন্থে

উদয়নাচার্য্য, “জায়কন্দলী” গ্রন্থে শ্রীধরাচার্য্য, “জায়মঞ্জরী” গ্রন্থে জয়ন্ত ভট্ট এবং “ঈশ্বরানু-
মান-চিন্তামণি” গ্রন্থে গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি মহানৈয়ায়িকগণ বিস্তৃত বিচারপূর্ব্বক
নাস্তিক-সম্প্রদায়ের সমস্ত যুক্তির খণ্ডন করিয়াছেন। ঈশ্বরের শরীর না থাকিলেও, সৃষ্টি-
কর্তৃত্ব সম্ভব হইতে পারে, ইহা তাঁহারা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। তাঁহাদিগের সমস্ত বিচার
প্রকাশ করা এখানে সম্ভব নহে। সংক্ষেপে বক্তব্য এই যে, শরীরবতাই কর্তৃত্ব নহে।
তাহা হইলে মৃত ও মৃগ ব্যক্তিরও কর্তৃত্ব থাকিতে পারে। কিন্তু কার্য্যামূলক নিজ প্রযত্নের
দ্বারা কার্য্যের অজ্ঞাত কারকসমূহের প্রেরক অথবা ক্রিয়ার অনুকূল প্রযত্নবতাই কর্তৃত্ব।
ঈশ্বরের শরীর না থাকিলেও, তাঁহার ঐ কর্তৃত্ব থাকিতে পারে। আমরা শরীর ব্যতীত
কোন কার্য্য করিতে না পারিলেও, সর্ব্বশক্তিমান ঈশ্বর অশরীর হইয়াও ইচ্ছামাত্রে জগৎ সৃষ্টি
করিতে পারেন। আমরা দিগের অনিত্য প্রযত্ন শরীরসাপেক্ষ হইলেও, ঈশ্বরের নিত্যপ্রযত্নরূপ
কর্তৃত্ব শরীরসাপেক্ষ নহে। পরন্তু শরীরের ব্যাপার ব্যতীত যে কোন ক্রিয়ারই উৎপাদন
করা যায় না, ইহাও বলা যায় না। কারণ, জীবাশ্ম তাহার নিজ প্রযত্নের দ্বারা নিজ শরীরে
যখন চেষ্টারূপ ক্রিয়ার উৎপাদন করে, তখন ঐ শরীরের দ্বারাই ঐ শরীরে ঐ ক্রিয়ার উৎপাদন
করে না। তৎপূর্ব্ব তাহার শরীরের কোন ব্যাপার বা ক্রিয়া থাকে না। জীবাশ্মের জ্ঞান-
বিশেষজ্ঞ ইচ্ছাবিশেষ জন্মিলে, তৎকৃত প্রযত্নবিশেষের অনন্তরই শরীরে চেষ্টারূপ ক্রিয়া
জন্মে। এইরূপ ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্নজ্ঞাত কার্য্যদ্ব্যয়ের মূলকারণ পরমাণুসমূহে
প্রথম ক্রিয়াবিশেষ জন্মে। তাহার ফলে পরমাণুদ্বয়ের সংযোগে দ্ব্যণুকাদি-ক্রমে ব্রহ্মাণ্ডের
সৃষ্টি হয়। ইহাতে প্রথমেই তাঁহার শরীরের কোন অপেক্ষা নাই। পরন্তু ঘটাদি দৃষ্টান্তে
কার্য্যবহুত্বতে সামান্ততঃ কর্তৃজ্ঞাত্বেরই ব্যাপ্তিনিশ্চয় হইয়া থাকে। শরীর-বিশিষ্ট-কর্তৃজ্ঞাত্ব-
ত্বের ব্যাপ্তিনিশ্চয় হয় না। সুতরাং ঐ ব্যাপ্তিনিশ্চয়প্রযুক্ত সৃষ্টির প্রথমে উৎপন্ন দ্ব্যণুকাদি কার্য্য
সামান্ততঃ কর্তৃজ্ঞাত্ব, এইরূপই অনুমান হয়। সেই দ্ব্যণুকাদির কর্তা শরীর, ইহা ঐ অনুমানের
দ্বারা সিদ্ধ হয় না। কিন্তু সেই দ্ব্যণুকাদি-কার্য্যের যিনি কর্তা, তিনি উহার উপাদান-
কারণের দ্রষ্টা ও অধিষ্ঠাতা, ইহা সিদ্ধ হয়। তাহা হইলে তিনি যে দ্ব্যণুকের উপাদান-কারণ
অতীন্দ্রিয় পরমাণুর দ্রষ্টা, সুতরাং অতীন্দ্রিয়দর্শী, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হয়। কারণ,
উপাদান-কারণের দ্রষ্টা না হইলে, তাঁহার কর্তৃত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। জগৎস্রষ্টা পরমেশ্বরের
অতীন্দ্রিয়দর্শিত্ব সিদ্ধ হইলে তিনি যে শরীর ব্যতীত সৃষ্টি করিতে পারেন, সৃষ্টিকার্য্যে তাঁহার যে
আমাদিগের জ্ঞান শরীরাদির অপেক্ষা নাই, ইহাও সিদ্ধ হইবে। অবশ্য আমাদিগের পরিদৃষ্ট
সমস্ত কার্য্যের কর্তাই শরীরী ; শরীর ব্যতীত কেহ কিছু করিতে পারেন, ইহা আমরা দেখি না,
কিন্তু সমস্ত কর্তাই যে একরূপ, ইহাও, ত দেখি না। কেহ দুই হস্তের দ্বারা যে ভার উত্তোলন
করেন, অপরে এক হস্তের দ্বারাও সেই ভার উত্তোলন করেন, এবং কোন অসাধারণ শক্তি-
শালী পুরুষ এক অঙ্গুলি দ্বারাই ঐ ভার উত্তোলন করেন, ইহাও ত দেখা যায়।
সুতরাং কর্তার শক্তির তারতম্যপ্রযুক্ত নানা কর্তার নানাক্রমে কার্য্যকারিতা সম্ভব হয়, ইহা

স্বীকার্য। তাহা হইলে যিনি সৰ্বাপেক্ষা শক্তিমান, যেখানে শক্তি পরাকর্ষী প্রাপ্ত, সেই সৰ্বশক্তিমান পরমেশ্বর যে, শরীর ব্যতীত ও ইচ্ছামাত্রে জগৎসৃষ্টি করিবেন, ইহা কোন মতেই অসম্ভব নহে। কিন্তু কৰ্ত্তা ব্যতীত দ্ব্যণুকাদি কার্যের সৃষ্টি হইয়াছে, ইহা অসম্ভব। কারণ, কার্যমাত্রই কারণজন্ত। বিনা কারণে কার্য জন্মিতে পারিলে, সৰ্বত্র সৰ্বদা কার্যের উৎপত্তি হইতে পারে। কার্যের কারণের মধ্যে কৰ্ত্তা অতীতম নিমিত্তকারণ। উহার অভাবে কোন কার্য জন্মিতে পারে না। অন্য সমস্ত কারণ উপস্থিত হইলেও, কৰ্ত্তার অভাবে যে, কার্য জন্মে না, ইহা সকলেরই পরিদৃষ্ট সত্য। সূত্রবাং সৃষ্টির প্রথমে দ্ব্যণুকাদির কৰ্ত্তা কেহ আছেন, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে সেই কৰ্ত্তা যে অতীন্দ্রিয়দর্শী, সৰ্বজীবের অনাদি কৰ্ম্মাধক্ষ, সৰ্বজ্ঞ, সূত্রবাং তিনি অস্বদাদি হইতে বিলক্ষণ সৰ্বশক্তিমান পরমপুরুষ, ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ তিনি জগৎকৰ্ত্তা হইতে পারেন না। সূত্রবাং ঐরূপ ঈশ্বর যে, শরীর ব্যতীতও কার্য করিতে পারেন, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ হইতে পারে না। বস্তুতঃ ঈশ্বরসাধক পূৰ্ব্বোক্ত অনুমানের দ্বারা ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্নের নিত্যত্বও সিদ্ধ হয়, তাঁহার কর্তৃত্ব শরীরসাপেক্ষ হইতেই পারে না। কিন্তু লোকশিক্ষার জন্ত মধ্যে মধ্যে তাঁহার শরীরপরিগ্রহও আবশ্যক হয়। কারণ, শরীরসাধ্য কৰ্ম্ম-বিশেষ ব্যতীত লোকশিক্ষা সম্ভব হয় না। তাই উদয়নাচাৰ্য্য ও অশ্রীর ঈশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব সমর্থন করিয়াও, সৃষ্টির পরে বাবহারাদি শিক্ষার জন্য ঈশ্বর যে শরীরবিশেষ পরিগ্রহ করেন, ইহা বলিয়াছেন^১। ঈশ্বরের নিজের ধৰ্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট না থাকিলেও, জীবগণের অদৃষ্টবশতঃই তাঁহার ঐ শরীরের উৎপত্তি হয়, ইহা সেখানে “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় বলিয়াছেন। ঈশ্বর যে বিশেষ বিশেষ প্রয়োজনবশতঃ সময়বিশেষে শরীরপরিগ্রহ করেন, ইহা “ভগবদ্গীতা” প্রভৃতি নানা শাস্ত্রেও বর্ণিত হইয়াছে। উদয়নাচাৰ্য্য ও তাঁহার ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে “ভগবদ্গীতা” হইতে ভগবদ্ব্যাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। বস্তুতঃ কল্পণাময় পরমেশ্বর যে ভক্তের বাঞ্ছা পূর্ণ করিতেও কত বার কত প্রকার শরীরপরিগ্রহ করিয়াছেন ও করিবেন, এ বিষয়ে সংশয় হইতে পারে না। কিন্তু সৃষ্টি-সংহার-কার্যে তাঁহার শরীরের কোন অপেক্ষা নাই, তিনি স্বেচ্ছামাত্রেই সৃষ্টি ও সংহার করেন এং করিতে পারেন। ইহাই নৈসর্গিক প্রভৃতি দার্শনিকগণের সিদ্ধান্ত। বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণও “বিকরণত্বান্নেতি চেত্ত-
দ্রজ্ঞঃ” (২।১।১১) — এই হৃত্রের দ্বারা দেহ ও ইন্দ্রিয়াদিশূন্য ঈশ্বরের যে সৃষ্টি নামধ্য আছে, ইহা সিদ্ধান্তরূপে স্থচনা করিয়াছেন। বস্তুতঃ “আপাণিপাদো জ্বনো গ্রহীতা পশুভ্যচক্ষুঃ স শৃণোতাকর্ণঃ” ইত্যাদি (ষোড়শতর, ৩। ৯) শ্রুতিতে দেহেন্দ্রিয়াদিশূন্য ঈশ্বরেরও তত্তৎ-
কার্যসামধ্য বর্ণিত হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পূৰ্ব্বোক্ত বেদান্তহৃত্রের ভাষ্যে উক্ত ষোড়শতর শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়া, হৃত্রকার বাদরায়ণের উক্ত সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন।

১। গুরুতি হীষরোহপি কার্যবশঃ শরীরমন্তরাহন্তরা দর্শয়তি চ বিবৃতিমিতি।—“ভাদকুমারিণি” পঞ্চম স্তবকের পঞ্চম কারিকার এবং বিত্তীয় স্তবকের দ্বিতীয় ও তৃতীয় কারিকার উল্লিখনকৃত্য পশু বাপা প্রভৃৎ।

কিন্তু মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণ ঈশ্বরের অপ্রাকৃত নিত্য দেহ স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদিগের কথা এই যে, ঋতি-স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রে ঈশ্বরের প্রাকৃত হস্ত-পাদাদি ও প্রাকৃত চক্ষুরাদি নাই, ইহাই কথিত হইয়াছে। ঈশ্বরের যে কোনরূপ শরীরাদি নাই, ইহা ঐ সমস্ত শাস্ত্রের তাৎপর্য্য নহে। কারণ, ব্রহ্ম বা ঈশ্বর যে জ্যোতীরূপ, ইহা “জ্যোতির্দাব্যতে” (ছান্দোগ্য, ৩.১৩.১) এবং “তচ্ছবং জ্যোতিষাং জ্যোতিঃ” (মুণ্ডক, ২.২.২) ইত্যাদি বহুতর ঋতির দ্বারা বুঝা যায়। ঋতির ঐ “জ্যোতিষ” শব্দের মুখ্যার্থ ত্যাগ করার কোন কারণ নাই। সুতরাং ঈশ্বর জ্যোতিঃপদার্থ হইলে, তাঁহার রূপের সত্তাও অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, জ্যোতিঃপদার্থ একেবারে রূপশূন্য হইতে পারে না। তবে ঈশ্বরের ঐ রূপ অপ্রাকৃত; প্রাকৃত চক্ষুর দ্বারা উহা দেখা যায় না। তাই ঋতিও অস্তিত্ব বলিয়াছেন,— “ন চক্ষুষা পশ্যতি রূপমন্ত”। ঈশ্বরের কোন প্রকার রূপ না থাকিলে চক্ষুর দ্বারা উহার দর্শনের কোন প্রসঙ্গিই হয় না, সুতরাং “ন চক্ষুষা পশ্যতি” এই নিষেধই উপপন্ন হয় না। পরন্তু “যদাপশ্যঃ পশ্যতে কল্পবর্ণং”, “বৃক্ষ তদ্বিব্যমচিন্ত্যরূপং”, “বিবৃণুত তনুং স্বাং”—ইত্যাদি (মুণ্ডক, ৩.১.৩.১ এবং ৩.২.৩) ঋতিবাক্যের দ্বারা ব্রহ্ম বা ঈশ্বরের রূপ ও তনু আছে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। অবশ্য “অশব্দস্পর্শমরূপমব্যয়ং” এইরূপ ঋতি আছে, কিন্তু “সর্বগন্ধঃ সর্বরসঃ” এইরূপ ঋতিও আছে এবং যেমন “অপাণিপাদো জবনো গ্রহীতা” ইত্যাদি ঋতি আছে, তজ্জপ “সর্বতঃ পাণিপাদন্তং সর্বতোহক্ষশিরোমুখং” ইত্যাদি ঋতিও আছে এবং “অঙ্গানি যন্ত সকলেন্দ্রিয়বৃত্তিমন্তি” ইত্যাদি বহুতর শাস্ত্রবাক্যও আছে। সুতরাং সমস্ত ঋতি ও অস্তিত্ব শাস্ত্রবাক্যের সমন্বয় করিতে গেলে ইহাই বুঝা যায় যে, ব্রহ্মের প্রাকৃত দেহাদি নাই, কিন্তু অপ্রাকৃত দেহাদি আছে। ব্রহ্মের রূপাদির অভাববোধক শাস্ত্র-বাক্যের ঐরূপ তাৎপর্য্য না বুঝিলে, আর কোনরূপেই তাঁহার রূপাদি-বোধক শাস্ত্রের সহিত উহার বিরোধপরিহার বা সমন্বয় হইতে পারে না। গোড়ায় বৈষ্ণবাচার্য্য প্রভূপাদ শ্রীজীব গোস্বামী “ভগবৎসন্দর্ভ” ও উহার অনুব্যাখ্যা “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে পূর্বোক্তরূপে আরও বহুতর প্রমাণাদির উল্লেখ ও বিচারপূর্বক পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। শ্রীভাষ্যকার পরমবৈষ্ণব রামানুজও অশেষকল্যাণগুণগণনিধি ভগবান্ বাসুদেবের দিব্যদেহ ও অপ্রাকৃত রূপাদি সমর্থন করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনের “অন্তস্তদ্ব্যোপদেশাৎ” (১.১.২১) এই সূত্রের শ্রীভাষ্য দ্রষ্টব্য। মধ্বাচার্য্যও “রূপোপস্তাসাচ্চ” (১.১.২৩) এই সূত্রের ভাষ্যে ঋতির দ্বারা ব্রহ্মের অপ্রাকৃত রূপের অস্তিত্ব সমর্থন করিয়া, পরে ‘অন্তবস্তুসর্বজ্ঞতা বা’ (২.২.৪১) এই সূত্রের ভাষ্যে ব্রহ্মের যে বুদ্ধি, মন ও অঙ্গপ্রত্যঙ্গ আছে, ইহাও শাস্ত্র-প্রমাণের দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। এইরূপ অস্তিত্ব বৈষ্ণব দার্শনিকগণও সকলেই শ্রীভগবানের অপ্রাকৃত-রূপাদি ও তাঁহার অপ্রাকৃত দেহ স্বীকার করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামী অমুমান-প্রমাণের দ্বারাও উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে অমুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন যে,^১ যেহেতু ঈশ্বর জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রযত্ন-বিশিষ্ট কর্তা, অতএব তিনি সর্বগ্রহ অর্থাৎ

১। তথ্যচ প্রয়োগঃ, ঈশ্বরঃ সৰ্বগ্রহঃ, জ্ঞানোচ্ছা প্রযত্নবৎকর্তৃভাবঃ কুলাসাদিবৎ । স চ বিগ্রহো নিত্যঃ, ঈশ্বর-কল্পকায়ঃ তত্ত্বজ্ঞানাদিবদিত্তি । —ভগবৎসন্দর্ভ ।

দেহবিশিষ্ট, দেহ ব্যতীত কেহ কৰ্ত্তা হইতে পারেন না, কৰ্ত্তা হইলেই তিনি অবশ্য দেহী হইবেন। ঘটাদি কার্যের কৰ্ত্তা কুন্তকার প্রভৃতি ইহার দৃষ্টান্ত। পরন্তু ঈশ্বরের ঐ দেহ নিত্য; কারণ, তাঁহার জ্ঞানাদির জ্ঞান তাঁহার দেহও তাঁহার কার্যের করণ অর্থাৎ সাধন। সুতরাং তাঁহার দেহ অনিত্য হইলে, উহা অনাদি সৃষ্টি প্রবাহের সাধন হইতে পারে না। কিন্তু ঈশ্বরের ঐ দেহ পরিচ্ছিন্ন হইলেও, অপরচ্ছিন্ন। শ্রীজীব গোস্বামী “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে লিখিয়াছেন,—“তস্য শ্রীবিগ্রহস্য পরিচ্ছিন্নত্বেরূপে অপরিচ্ছিন্নত্বং জ্ঞায়তে, তচ্চ যুক্তং, অচিন্ত্যশক্তিভাঃ”। এই মতে ঈশ্বরের ঐ শ্রীবিগ্রহ ও হস্তপদাদি সমস্তই সচ্চিদানন্দস্বরূপ, উহা ঈশ্বর হইতে ভিন্ন পদার্থ নহেন, ঐ বিগ্রহই ঈশ্বর, তাহাতে দেহ ও দেহীর ভেদ নাই; তাঁহার বিগ্রহ বা দেহই তিনি, এবং তিনিই ঐ বিগ্রহ।

উক্ত মতে বলব্য এই যে, যদি ভক্তগণের অনুভবই উক্ত সিদ্ধান্তের প্রমাণ হয়, তাহা হইলে আর কোন বিচার বা বিতর্ক নাই। কিন্তু তত্ত্ব বৈষ্ণব দার্শনিক শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও যখন বহু বিচার করিয়া পরমতঃ ষণ্ডনপূর্বক পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন, তখন তাঁহাদিগের মতেও উক্ত বিচারের কর্তব্যতা আছে, বুঝা যায়। সুতরাং উক্ত সিদ্ধান্ত বুঝিতে আরও অনেক বিচার আবশ্যক মনে হয়। প্রথম বিচার্য্য এই যে, ঈশ্বরের বিগ্রহ ও ঈশ্বর একই পদার্থ হইলে, ঈশ্বর যখন অপরিচ্ছিন্ন, তখন বিগ্রহরূপ তিনিই আবার পরিচ্ছিন্ন হইবেন কিরূপে? যদি তাঁহার অচিন্ত্য শক্তির মহিমায় তাঁহার শ্রীবিগ্রহ পরিচ্ছিন্ন হইয়াও অপরিচ্ছিন্ন হইতে পারেন, তাহা হইলে তিনি ঐ অচিন্ত্য শক্তির মহিমায় দেহ ব্যতীতও সৃষ্টাদি কার্যের কৰ্ত্তা হইতে পারেন। সুতরাং শ্রীজীব গোস্বামী যে তাঁহার কর্তৃত্বকেই হেতুরূপে গ্রহণ করিয়া, ঘটাদি কার্যের কৰ্ত্তা কুন্তকার প্রভৃতির জ্ঞান ঈশ্বরেরও বিগ্রহবত্তা বা দেহবত্তার অনুমান করিয়াছেন, তাহা কিরূপে গ্রহণ করা যায়? যদি অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ দেহ ব্যতীতও তাঁহার কর্তৃত্ব অসম্ভব নহে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য হয়, তাহা হইলে কর্তৃত্বহেতুর দ্বারা তাঁহার দেহের সিদ্ধি হইতে পারে না। পরন্তু কুন্তকার প্রভৃতি কৰ্ত্তার জ্ঞান জগৎকৰ্ত্তা ঈশ্বরের দেহের অনুমান করিতে গেলে, তাঁহার আত্মা বা স্বরূপ হইতে ভিন্ন জড়দেহই সিদ্ধ হইতে পারে। কারণ, কর্তৃত্ব-নির্বাহের জন্য যে দেহ আবশ্যক, তাহা কৰ্ত্তা হইতে ভিন্নই হইয়া থাকে। সুতরাং কর্তৃত্ব হেতুর দ্বারা কৰ্ত্তার স্ব-স্বরূপ দেহ সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্বোক্ত মতে ঈশ্বরের দেহ তাঁহা হইতে ভিন্ন হইলেও, তাঁহার কার্যের করণ। কিন্তু তাহা হইলে ঈশ্বরের যে অপ্রাকৃত চক্ষুদি ও হস্ত-পদাদি আছে, যাহা ঈশ্বরের স্বরূপ বলিয়াই স্বীকৃত হইয়াছে, সেই সমস্তই ঈশ্বরের দর্শনাদি কার্যের সাধন থাকায়, “পশুত্যাচক্ষুঃ স শূণ্যোত্যাকর্ষণঃ” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের কিরূপে উপপত্তি হইবে, ইহাও বিচার্য্য। উক্ত প্রতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, ঈশ্বরের দর্শনাদি-কার্যের কোন সাধন বা করণ না থাকিলেও, তিনি তাঁহার সর্বশাক্তমত্তাবশতঃই দর্শনাদি করেন। কিন্তু যদি তাঁহার কোন পকার চক্ষুদিও থাকে এবং তাঁহার সর্বশক্তি

সর্বোচ্চবৃত্তি-বিশিষ্ট হয়, তাহা হইলে তাঁহার দর্শনাদি কার্যের কোন সাধন নাই, ইহা বলা যায় না। ঐজীব গোশ্বামীও ঈশ্বরের দেহকে তাঁহার করণ বলিয়া ঐ দেহের নিত্যহানুমান করিয়াছেন। পরন্তু ঈশ্বরের স্ব-স্বরূপ দেহে তাঁহার যে অপ্রাকৃত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় এবং অপ্রাকৃত হস্ত-পদাদি আছে, তাহাও যখন পূর্বোক্ত মতে ঈশ্বরেরই স্বরূপ, ঐ সমস্তই সচ্চিদানন্দময়, তখন উহাতে দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি সংজ্ঞার প্রয়োজন কি? এবং উহাতে দেহ প্রভৃতির কি লক্ষণ আছে, ইহাও বিচার্য। পরন্তু পূর্বোক্ত মতে ভক্তগণ সেই সচ্চিদানন্দময় ভগবানের যে চরণসেবাই পরমপুরুষার্থ মনে করিয়া, সাধনার দ্বারা তাঁহার পার্শ্বদ হইয়া, ঐ চরণসেবাই করেন; সেই চরণও যখন তাঁহারই স্বরূপ—উহা মানবদিগের চরণের স্তায় সংবাহনাদি সেবার যোগ্যই নহে, তখন কিরূপে যে সেই পার্শ্বদ ভক্তগণ তাঁহার চরণসেবা করেন, ইহাও বিশেষরূপে বিচার্য। যদি বলা যায় যে, সেই আনন্দময়ের সেবাই তাঁহার চরণসেবা বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহা হইলে ঐ চরণসেবা কিরূপ, তাহা বক্তব্য। সেই আনন্দময় বিগ্রহে পরম-প্রেম-সম্পন্ন হইয়া থাকাই যদি তাঁহার চরণসেবা বলিতে হয়, তাহা হইলে ঐ “চরণ” শব্দের মুখ্য অর্থ পরিত্যাগ করিতেই হইবে। তাহা হইলে ভক্ত অধিকার-বিশেষের সাধনা-বিশেষের জন্তই এবং তাঁহাদিগের বাহ্যিক প্রেমলাভের জন্তই শাস্ত্রাংশেষে ভগবানের দেহাদি বর্ণিত হইয়াছে; ঐ সকল শাস্ত্রের মুখ্য অর্থ তাৎপর্য নাই, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। ঐজীব গোশ্বামী প্রভৃতিও ত ঐ সকল শাস্ত্র-বাক্যের সন্ধানশে মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিতে পারেন নাহ। তাঁহারাও আদিকর্তা পরমেশ্বরের দেহাদি স্বীকার করিয়া, উহাকে সচ্চিদানন্দস্বরূপই বলিয়াছেন। তাঁহার অপ্রাকৃত হস্তপদাদি স্বীকার করিয়াও ঐ সমস্তকে তাঁহা হইতে ভিন্ন-পদার্থ বলেন নাহ। তাঁহারাও উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে শাস্ত্রের নানাবাক্যের গৌণ বা লাক্ষণিক অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন। তাহ বলিয়াছ, শাস্ত্র-বচন করিয়া উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে হইলে এবং বুঝিতে হইলে আরও অনেক বচন কয় আবশ্যিক। বৈষ্ণব-দার্শনিক-গণ সে বিচার করবেন। আমরা এখন জীব ও ব্রহ্মের ভেদ ও অভেদবাদ-সম্বন্ধে যথাসম্ভব কিছু আলোচনা করিব।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, ভাষ্যকার গোতমসিদ্ধান্ত প্রকাশ করিতেই, ঈশ্বরকে “আত্মাত্মর” বলিয়া এবং পরে উহার ব্যাখ্যা করিয়া ঈশ্বর যে জীবাত্মা হইতে ভিন্ন আত্মা, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। বস্তুতঃ মনসি গোতমের যে উহাই সিদ্ধান্ত, ইহা বুঝিতে পারা যায়। কারণ, প্রথম তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম অঙ্ককে যে সমস্ত যুক্তির দ্বারা জীবাত্মার দেহাদিভিন্নত্ব ও নিত্যত্ব সমর্থন করিয়াছেন এবং দ্বিতীয় অঙ্ককে ৬৬ম ও ৬৭ম সূত্রে যে রূপ যুক্তির দ্বারা তাঁহার নিজ সিদ্ধান্তে দোষ পরিত্যক্ত করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহার মতে জীবাত্মা প্রাতি শরীরে ভিন্ন ইহাই বুঝা যায়। পরন্তু একই আত্মা সর্বশরীরবন্তী হইলে, একের স্মৃতিাদি জ্ঞানে তখন সকলশরীরেই স্মৃতিাদির অনুভব হয় না কেন? এতদ্বত্তরে আত্মার একত্ববাদি-সম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, জ্ঞান ও স্মৃতিাদি আত্মার ধর্ম নহে—উহা আত্মার উপাধি—অন্তঃকরণেরই ধর্ম; অন্তঃ

করণেই ঐ সমস্ত উৎপন্ন হয়। সুতরাং আত্মা এক হইলেও, প্রতি শরীরে অন্তঃকরণের ভেদ থাকায়, কোন এক অন্তঃকরণে সুখাদি জন্মিলেও, তখন উহা অন্তঃকরণে উৎপন্ন না হওয়ায়, অন্তঃকরণে উহার অনুভব হয় না। কিন্তু মহর্ষি গোতম তৃতীয় অধ্যায়ে যখন জ্ঞান, ইচ্ছা ও সুখ-দুঃখাদি গুণকে জীবাশ্মারই নিজের গুণ বলিয়া সমর্থন করিতে, ঐ সমস্ত মনের গুণ নহে, ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন, তখন তাঁহার মতে প্রতি শরীরে জীবাশ্মার বাস্তব-ভেদ ব্যতীত পূর্বোক্ত সুখ-দুঃখাদি ব্যবস্থা কোনরূপেই উপপন্ন হয় না, কোন এক শরীরে জীবাশ্মার সুখ-দুঃখাদি জন্মিলে অপর শরীরে উহার উৎপত্তি ও অনুভবের আপত্তির নিরাস হইতে পারে না। সুতরাং গোতম-মতে জীবাশ্মা যে প্রতি শরীরে বস্তুতঃই ভিন্ন, অতএব অসংখ্য, এ বিষয়ে সংশয় নাই। তাহা হইলে বিভিন্ন অসংখ্য জীবাশ্মা হইতে এক অধিতীয় ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ কোনরূপেই সম্ভব না হওয়ায়, গোতম মতে জীবাশ্মা ও ব্রহ্মের যে বস্তুতঃই ভিন্ন পদার্থ, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। এ বিষয়ে তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মতত্ত্ব-বিচারে অনেক কথা বলা হইয়াছে। (তৃতীয় খণ্ড, ৮৬-৮৮ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

জীবাশ্মা ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদবাদ বা অদ্বৈতবাদ সমর্থন করিতে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি বলিয়াছেন যে, জীবাশ্মা ও ব্রহ্মের যে, কোনরূপ ভেদই নাই, ইহা নহে। ব্রহ্ম সাক্ষাৎকার না হওয়া পর্য্যন্ত জীবাশ্মা ও ব্রহ্মের ভেদ অবশ্যই আছে। কিন্তু ঐ ভেদ অবিচ্ছিন্নত উপাধিক, সুতরাং উহা বাস্তব-ভেদ নহে। যেমন আকাশ বস্তুতঃ এক হইলেও, ঘটাকাশ পটাকাশ প্রভৃতি নামে বিভিন্ন আকাশের কল্পনা করা হয়, ঘটাকাশ হইতে পটাকাশের বাস্তব কোন ভেদ না থাকিলেও যেমন ঘট ও পটরূপ উপাধিবিশেষের ভেদ প্রযুক্তই উহার ভেদ-ব্যবহার হয়, তদ্রূপ জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব কোন ভেদ না থাকিলেও, অবিচ্ছাদি উপাধি প্রযুক্তই উহার ভেদ-ব্যবহার হয়। জীবাশ্মার সংসারকালে অবিচ্ছাদিত ঐ ভেদজ্ঞানবশতঃই ভেদমূলক উপাসনাদি কার্য চলিতেছে। ব্রহ্ম সাক্ষাৎকার হইলে, তখন অবিচ্ছার নাশ হওয়ায়, অবিচ্ছাদিত ঐ ভেদও বিনষ্ট হয়। অনেক শ্রুতি ও স্মৃতির দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের যে ভেদ বুঝা যায়, তাহা ঐ অবিচ্ছাদিত অবাস্তব ভেদ। উহার দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদই সিদ্ধান্তরূপে গ্রহণ করা যায় না। কারণ, “তত্ত্বমসি”, “অন্নমাশ্মা ব্রহ্ম” “গোহং”, “অহং ব্রহ্মাস্মি” এই চারি বেদের চারিটি মতাবাক্যের দ্বারা এবং আরও অনেক শ্রুতি, স্মৃতি প্রভৃতি প্রমাণের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদই প্রকৃত তত্ত্বরূপে স্পষ্ট বুঝা যায়। উপনিষদে যে যে স্থানে জীব ও ব্রহ্মের অভেদের উপদেশ আছে, তাহার উপক্রম উপসংহারাদি পর্যালোচনা করিলেও, জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদই যে, উপনিষদের তাৎপর্য্য, ইহা নিশ্চয় করা যায়। এবং উপনিষদে জীব ও ব্রহ্মের অভেদদর্শনই অবিচ্ছাদিনবৃত্তি বা মোক্ষের কারণ-রূপে কথিত হওয়ায়, জীব ও ব্রহ্মের অভেদই বাস্তবতত্ত্ব, ভেদ মিথ্যা করিত, ইহা নিশ্চয় করা যায়।

জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদবাদী অন্ত্যস্ত সকল সম্প্রদায়ই পূর্বোক্তরূপ অদ্বৈতবাদ স্বীকার করেন নাই। তাহারা উপনিষদের তাৎপর্য্য বিচার করিয়া জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদ

সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহাদিগের কথা এই যে, মুণ্ডক উপনিষদের তৃতীয় মুণ্ডকের প্রারম্ভে “দ্বা সুপর্ণা সমুজা সখায়া” ইত্যাদি প্রথম শ্রুতিতে দেহরূপ এক বৃক্ষে যে দুইটি পক্ষীর কথা বলিয়া, তন্মধ্যে একটি কৰ্ম্মফলের ভোক্তা এবং অপরটি কৰ্ম্মফলের ভোক্তা নহে, কিন্তু, কেবল দ্রষ্টা, ইহা বলা হইয়াছে, তদ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মাই এই শ্রুতিতে বিভিন্ন দুইটি পক্ষিরূপে কল্পিত এবং এই উভয় বস্তুতঃই ভিন্ন, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। এই শ্রুতির পরাধ্বি দুইটি “অন্ত” শব্দের দ্বারাও এই উভয়ের বাস্তব-ভেদ সুস্পষ্ট বুঝা যায়। নচেৎ এই “অন্ত” শব্দবয়ের সার্থকতা থাকে না। তাহার পরে মুণ্ডক উপনিষদের এই স্থানেই দ্বিতীয় শ্রুতির পরাধ্বি “জুষ্টং বদা পশ্যত্যত্মমীশমন্ত মহিমানমিতি বীতশোকঃ” এই বাক্যের দ্বারা জৈবর যে জীবাত্মা হইতে “অন্ত”, ইহাও আবার বলা হইয়াছে। এই শ্রুতিতেও “অন্ত” শব্দের সার্থকতা কিরূপে হয়, তাহা চিন্তা করা আবশ্যক। তাহার পরে তৃতীয় শ্রুতি বলা হইয়াছে, “বদা পশ্যঃ পশ্যাতে রুদ্রবর্ণং, কৰ্ত্তারমীশং পুরুষং ব্রহ্মযোনিং। তদা বিদ্বান্ পুণ্যাপায়ে বিধুয় নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্য-মুপৈতি।”—এই শ্রুতিতে ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মের সহিত পরমসাম্য (সাদৃশ্য) লাভ করেন, ইহাই শেষে কথিত হওয়ার, জীব ও ব্রহ্মের যে বাস্তব-ভেদ আছে, এবং পূর্বোক্ত শ্রুতিদ্বয়েও “অন্ত” শব্দের দ্বারা সেই বাস্তব-ভেদই প্রকাশিত হইয়াছে, ইহা সুস্পষ্ট বুঝা যায়। কারণ, শেষোক্ত শ্রুতিতে যে “সাম্য” শব্দ আছে, উহার মুখ্য অর্থ সাদৃশ্য। উহার দ্বারা অভিন্নতা অর্থ বুঝিলে লক্ষণা স্বীকার করিতে হয়। পরন্তু, “সাম্য” শব্দের অভিন্নতা অর্থে লক্ষণা স্বীকার সম্ভবও হয় না। কারণ, তাহা হইলে “সাম্য” শব্দ প্রয়োগের কোন সার্থকতা থাকে না। রাজ-সদৃশ ব্যক্তিকে রাজা বলিলে লক্ষণার দ্বারা রাজসদৃশ, এইরূপ অর্থ বুঝা যায় এবং এইরূপ প্রয়োগও হইয়া থাকে। কিন্তু প্রকৃত রাজাকে রাজসম বলিলে, লক্ষণার দ্বারা রাজা, এইরূপ অর্থ বুঝা যায় না, এবং এইরূপ প্রয়োগও কেহ করেন না। সুতরাং পূর্বোক্ত

১। “দ্বা সুপর্ণা সমুজা সখায়া সমানং বৃক্ষং পরিবধজাতে।

তয়োরন্তঃ পিঙ্গলং স্বাধস্তানমরন্তোহভিগাক্ষীতি।—মুণ্ডক, ৩।১।১। বেদাংগত, ৪।৩।

জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদ সমর্থন করিতে রামানুজ প্রভৃতি সকলেই উক্ত শ্রুতি প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু অদ্বৈতবাদী শঙ্করাচার্য প্রভৃতি বলিয়াছেন যে, “পৈঙ্গিরহস্ত-ব্রাহ্মণ” নামক শ্রুতিতে উক্ত শ্রুতির যে ব্যাখ্যা পাওয়া যায়, তাহাতে স্পষ্টই বুঝা যায় যে, উক্ত শ্রুতিতে অন্তঃকরণ ও জীবাত্মাই যথাক্রমে কৰ্ম্মফলের ভোক্তা ও দ্রষ্টা, দুইটি পক্ষিরূপে কথিত। কারণ, উহাতে শেষে স্পষ্ট করিয়াই ব্যাখ্যাত হইয়াছে যে, “তাবেতো সব্ধক্ষেত্রজো”। সুতরাং উক্ত “দ্বা সুপর্ণা” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তব-ভেদ বুঝিবার কোন সম্ভাবনা নাই। রামানুজ প্রভৃতি ও শ্রীজীব গোষামী এই কথার উত্থাপন করিয়া বলিয়াছেন যে, “পৈঙ্গিরহস্ত ব্রাহ্মণে” “তাবেতো সব্ধক্ষেত্রজো” এই বাক্যে “সব্ধ” শব্দের অর্থ জীবাত্মা, এবং ক্ষেত্রজ শব্দের অর্থ পরমাত্মা। কারণ, জীবাত্মা কৰ্ম্মফল ভোগ করেন না, তিনি ভোক্তা নহেন, ইহা বলা যায় না। সুতরাং এখানে “ক্ষেত্রজ” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা বুঝা যায় না; পরমাত্মাই বুঝিতে হইবে। “সব্ধ” শব্দের জীবাত্মা অর্থ অভিধানেও কথিত হইয়াছে এবং এই অর্থে “সব্ধ” শব্দের প্রয়োগও প্রচুর আছে। “ক্ষেত্রজ” শব্দের দ্বারাও পরমাত্মা বুঝা যায়। “ক্ষেত্রজাঃপি মাং বিদ্ধি”—গীতা।

ঋতিতে “সাম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ সাদৃশ্যই বুঝিতে হইলে, জীব ও ব্রহ্মের ভেদ যে বাস্তব, ইহা অবশ্যই বুঝা যায়। কারণ, বাস্তব-ভেদ না থাকিলে, সাম্য বা সাদৃশ্য বলা যায় না। পরন্তু ব্রহ্মদর্শী ব্যক্তি ব্রহ্মের সাদৃশ্যই লাভ করেন এবং উহাই পূর্বোক্ত ঋতির তাৎপর্য, ইহা “ইদং জ্ঞানমুপাশ্রিত্য মম সাধর্ম্যমাগতাঃ। সর্গেহপি নোপজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথন্তি চ॥” (গীতা, ১৪।২) —এই ভগবদ্‌বাক্যে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারাও সুস্পষ্ট বুঝা যায়। কারণ, “সাধর্ম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ সমান-ধর্মতা, অভিন্নতা নহে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও ইহা স্বীকার করিয়া গীতার ঐ শ্লোকের ভাষ্যে তাঁহার নিজমতানুসারে “সাধর্ম্য” শব্দের যে মুখ্য অর্থ গ্রহণ করা যায় না, ইহার হেতু বলিয়াছেন। কিন্তু, ঐ “সাধর্ম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ না করিলে, ঐ শ্লোকে সাধর্ম্য শব্দ প্রয়োগের কোন সার্থক্য থাকে না। পরন্তু, ব্রহ্মদর্শী ব্যক্তি একেবারে ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন হইলে, ঐ শ্লোকের “সর্গেহপি নোপজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথন্তি চ” —এই পরাক্ষের সার্থক্য থাকে না। কিন্তু ঐ সাধর্ম্য শব্দের মুখ্য অর্থে প্রয়োগ হইলেই, ঐ শ্লোকের পরাক্ষ সমাক্রুপে সার্থক হয়। কারণ, ব্রহ্মদর্শী মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মের সহিত কিরূপ সাধর্ম্য লাভ করেন? ইহা বলিবার জন্তই ঐ শ্লোকের পরাক্ষ বলা হইয়াছে — “সর্গেহপি নোপজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথন্তি চ”॥ অর্থাৎ ব্রহ্মদর্শী মুক্ত পুরুষ পুনঃ সৃষ্টিতেও দেহাদি লাভ করেন না এবং তিনি প্রলয়েও ব্যথিত হন না। ব্রহ্মদর্শনের ফলে তাঁহার সমস্ত অদৃষ্টের ক্ষয় হওয়ার তাঁহার আর জন্মাদি হইতে পারে না, ইহাই তাঁহার ব্রহ্মের সহিত সাধর্ম্য। কিন্তু ব্রহ্মের সহিত তাঁহার তত্ত্বতঃ ভেদ থাকায় তিনি তখন জগৎসৃষ্টিাদির কর্তা হইতে পারেন না। এখন যদি পূর্বোক্ত মুণ্ডক উপনিষদে “সাম্য” শব্দ এবং ভগবদ্‌গীতার পূর্বোক্ত শ্লোকে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা মুক্তিকালেও জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ বুঝা যায়, তাহা হইলে “ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতি” ইত্যাদি ঋতিতে ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষের পূর্বোক্তরূপ ব্রহ্মসাদৃশ্য-প্রাপ্তিই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝিতে হইবে। ব্রহ্মের সহিত বিশেষ সাদৃশ্য প্রকাশ করিতেই ঋতি বলিয়াছেন, “ব্রহ্মৈব ভবতি”। যেমন কোন ব্যক্তির রাজার জ্ঞান প্রভূত ধনসম্পত্তি ও প্রভূত লাভ হইলে তাঁহাকে “রাজৈব” এইরূপ কথাও বলা হয়, তদ্রূপ ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষকে ঋতি বলিয়াছেন, “ব্রহ্মৈব”। বিশেষ সাদৃশ্য প্রকাশ করিতেই ঐরূপ প্রয়োগ সূত্রিকাল হইতেই হইতেছে। কিন্তু কোন প্রকৃত রাজাকে লক্ষ্য করিয়া “রাজসাধর্ম্যমাগতাঃ” এইরূপ প্রয়োগ হয় না। শ্রীমাংসাচার্য্য পার্থসারথি মিশ্রও “শাস্ত্রদীপিকা”র তর্কপাদে সাংখ্যমতের ব্যাখ্যান করিতে এবং অন্তর নিজ মত সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত “নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্যমুপৈতি” এই ঋতি এবং ভগবদ্‌গীতার “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এই ভগবদ্‌বাক্যে সাম্য ও সাধর্ম্য শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়াই উহার দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তব ভেদই সমর্থন করিয়াছেন এবং তিনি উহা সমর্থন করিতে “উত্তমঃ পুরুষশ্চতঃ পরমাশ্চেতুদাহতঃ” (গীতা, ১৫।১৭) ইত্যাদি ভগবদ্‌বাক্যও প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে রামানুজ প্রভৃতি

আচার্য্যগণও উক্ত ভগবদ্‌বাক্যকে প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন। পার্শ্বসারথি মিশ্র আরও বলিয়াছেন যে, ভগবদ্‌গীতায়—“মমৈবাংশো জীবলোকে জীবভূতঃ সনাতনঃ” (১৫।৭) এই শ্লোকে যে, জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা হইয়াছে, উহার দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদ নাই, ইহা বিবক্ষিত নহে। ঐ বাক্যের তাৎপর্য্য এই যে, ঈশ্বর স্বামী, জীব তাঁহার কার্য্য-কারক ভূতা। যেমন রাজার কার্য্যকারী অমাত্যদিকে রাজার অংশ বলা হয়, তদ্রূপ ঈশ্বরের অমিত্রকারী জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা হইয়াছে। বস্তুতঃ, অখণ্ড অধিতীয় ঈশ্বরের খণ্ড বা অংশ হইতে পারে না। সুতরাং ভগবদ্‌গীতায় ঐ শ্লোকে “অংশ” শব্দের সুখ্য অর্থ কেহই গ্রহণ করিতে পারেন না। উহার গোণার্থই সকলের গ্রাহ্য। মূলকথা, জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব-ভেদবাদী সম্প্রদায়ও উপনিষৎ, গীতা ও ব্রহ্মসূত্রের বিচার করিয়া, নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহারা সকলেই নিজ মত সমর্থন করিতে পূর্ব্বোক্ত “বা সুপর্ণা” ইত্যাদি—(মুণ্ডক ও শ্বেতাশ্বতর) শ্রুতি এবং ‘ঋতং পিবন্তৌ মুকুতস্ত লোকে’ ইত্যাদি (কঠ, ৩।১)—শ্রুতি এবং “জ্যাজ্ঞো বাবজাবীশানীশৌ” ইত্যাদি (শ্বেতাশ্বতর, ১।৯)—শ্রুতি এবং “জুষ্টে বদা পশ্যত্যন্তরীশমন্ত” এবং “নিরঞ্জনঃ পরমঃ সাম্যমুপৈতি” এই (মুণ্ডক) শ্রুতি এবং “পৃথগাশ্মানং প্রেরিতারঞ্চ মদ্বা জুষ্টন্ততন্তেনামৃতত্বমেতি” এই (শ্বেতাশ্বতর) শ্রুতি এবং “উত্তমঃ পুরুষস্তমঃ পরমাশ্চেতুদাহতঃ” এবং “ইদং জ্ঞানমুপাশ্রিত্য মম সাধর্মায়াগতাঃ” এই ভগবদ্‌গীতাবাক্য এবং “ভেদব্যাপদেশাচ্চাত্তঃ” (১।১।২১), “অধিকন্তু ভেদনির্দেশাৎ” (২।১।২২) ইত্যাদি ব্রহ্মসূত্র এবং আরও বহু শাস্ত্রবাক্য প্রমাণরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন।

জীব ও ব্রহ্মের ভেদই সত্য হইলে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিতে জীব ও ব্রহ্মের যে অভেদ উপদিষ্ট হইয়াছে, তাহা কিরূপে উপপন্ন হইবে এবং “সর্ব্বং ধ্বিৎ ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতি-বর্ণিত সমগ্র জগতের ব্রহ্মাখ্যকতাই বা কিরূপে উপপন্ন হইবে? এতদ্বত্তরে নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের কথা এই যে, জীব ও জগৎ ব্রহ্মাখ্যক না হইলেও ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনারূপ উপাসনাবিশেষের অন্তর্গত “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতি এবং “সর্ব্বং ধ্বিৎ ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতি কথিত হইয়াছে। ছান্দোগ্য উপনিষদে “সর্ব্বং ধ্বিৎ ব্রহ্ম তজ্জলানিতি শাস্ত্র উপাসীত”—(৩।১৪) এই শ্রুতিতে “উপাসীত” এই ক্রিয়া পদের দ্বারা ঐরূপে উপাসনাই বিহিত হইয়াছে। যাহা ব্রহ্ম নহে, তাহাকে ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনারূপ উপাসনা ছান্দোগ্য উপনিষদের সপ্তম অধ্যায়ে এবং আরও অন্তর্গত বহু স্থানে বিহিত হইয়াছে, ইহা অভেদবাদী সম্প্রদায়ও স্বীকার করেন। “মনো ব্রহ্ম ইতুপাসীত”, “আদিত্যো ব্রহ্ম ইতুপাসীত” ইত্যাদি শ্রুতিতে যাহা বস্তুতঃ ব্রহ্ম নহে, তাহাকে ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনারূপ উপাসনার বিধান স্পষ্টই বুঝা যায়। বৃহদারণ্যক উপনিষদেরও প্রারম্ভ হইতে ঐরূপ ভাবনাবিশেষরূপ বহুবিধ উপাসনার বিধান বুঝা যায়। সুতরাং ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষদের উপক্রম ও উপসংহারের দ্বারাও “তত্ত্বমসি,” “অহং ব্রহ্মাস্মি,” “অন্নমাত্মা ব্রহ্ম,” “দোহং” এবং “সর্ব্বং ধ্বিৎ ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতিতে পূর্ব্বোক্তরূপে উপাসনাবিশেষের প্রকারই উপদিষ্ট হইয়াছে, বাস্তব তত্ত্ব উপদিষ্ট হয় নাই, ইহাই বুঝা যায়। বেদান্ত-

দর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ের প্রথম পাদের তৃতীয়, চতুর্থ, পঞ্চম ও ষষ্ঠ সূত্রে পূর্বোক্তরূপ উপাসনা-বিশেষের বিচার হইয়াছে। ফলকথা, “তত্ত্বমসি”, “অহং ব্রহ্মস্মি”, “সোহং” ইত্যাদি ঋতি-বাক্যে আত্মগ্রহ উপাসনা উপদিষ্ট হইয়াছে। তবে অদ্বৈতবাদি-সম্প্রদায়ের মতে জীব ও ব্রহ্মের অভেদই সত্য, ভেদ আরোপিত। কিন্তু নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে জীব ও ব্রহ্মের ভেদই সত্য, অভেদই আরোপিত। সুতরাং তাঁহাদিগের মতে নিজের আত্মাতে ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ না থাকিলেও মুমুক্শু সাধক নিজের আত্মাতে ব্রহ্মের অভেদের আরোপ করিয়াই “অহং ব্রহ্মস্মি,” “সোহং” এইরূপ ভাবনা করিবেন। তাঁহার ঐ ভাবনারূপ উপাসনা এবং ঐরূপ সর্ববস্তুর ব্রহ্মভাবনারূপ উপাসনা, রাগদ্বेषাদির ক্ষীণতা সম্পাদন দ্বারা, চিন্তাশুদ্ধির বিশেষ সাহায্য করিয়া, মোক্ষলাভের বিশেষ সাহায্য করিবে। এই জন্তই ঋতিতে পূর্বোক্তরূপ উপাসনাবিশেষ বিহিত হইয়াছে। মীমাংসক সম্প্রদায়বিশেষও “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি ঋতিবাক্যে উপাসনার প্রকারই কথিত হইয়াছে, ইহাই বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে ঐ সমস্ত ঋতি উপাসনা-বিধির শেষ অর্থবাদ। বিধিবাক্যের সহিত একবাক্যতাবশতঃই “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি ভূতার্থবাদের প্রামাণ্য। নচেৎ ঐ সকল বাক্যের প্রামাণ্যই হইতে পারে না। মৈত্রেয়ী উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রারম্ভে “সোহং ভাবেন পূজয়েৎ” এই বিধিবাক্যের দ্বারা এবং “ইত্যোবমাচরেক্সীমান্” এই বিধিবাক্যের দ্বারাও পূর্বোক্তরূপে উপাসনারই কর্তব্যতা বুঝা যায়। সুতরাং জীব ও ব্রহ্মের অভেদ সেখানে বাস্তব তত্ত্বের দ্বারা উপদিষ্ট হইলেও উহা বাস্তব তত্ত্ব বলিয়া নিশ্চয় করা যায় না। ফলকথা, নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ না থাকিলেও মুমুক্শু সাধক নিজের আত্মাতে ব্রহ্মের অভেদের আরোপ করিয়া “সোহং” ইত্যাদি প্রকারে ভাবনারূপ উপাসনা করিবেন। ঐরূপ উপাসনার ফলে সময়ে তাঁহার নিজের আত্মাতে এবং অন্তর্জাত সর্ববস্তুর ব্রহ্মদর্শন হইবে। তাহার ফলে পরমেশ্বরে পরাভক্তি লাভ হইবে। তাহার ফলে প্রকৃত ব্রহ্মসাক্ষাৎকার হইলে মোক্ষ লাভ হইবে। এই মতে ভগবদ্গীতার “ব্রহ্মভূতঃ প্রসন্নাত্মা ন শোচতি ন কঙ্কতি। সমঃ সর্বেষু ভূতেষু মদভক্তিং লভতে পরাং ॥ ভক্ত্যা মা-মভিজান্নাতি যাবান্ যচ্চাস্মি তত্ত্বতঃ। ততো মাং তত্ত্বতো জ্ঞাস্বা বিশতে তদনন্তরং” ॥ (১৮শ অং, ৫৪:৫৫) এই দুই শ্লোকের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্যই বুঝিতে হইবে। বস্তুর মুমুক্শু সাধকের দ্বিবিধ উপাসনাবিশেষ শাস্ত্রদ্বারা বুঝিতে পারা যায়। প্রথম, জগৎকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা, দ্বিতীয়, জীবকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা, তৃতীয়, জীব ও জগৎ হইতে ভিন্ন সর্বজ্ঞ সর্বশক্তিমান্ ও সর্বশ্রয়রূপে ব্রহ্মের ধ্যান। পূর্বোক্ত দ্বিবিধ উপাসনার দ্বারা সাধকের চিন্তাশুদ্ধি হয়। তৃতীয় প্রকার উপাসনার দ্বারা ব্রহ্মসাক্ষাৎকার লাভ হয়। জগৎকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা এবং জীবকে ব্রহ্মরূপে ভাবনা, এই দ্বিবিধ উপাসনার ফলে রাগদ্বেষাদি-জনক ভেদবুদ্ধি এবং অসুখাদিশৃঙ্খল হইয়া গুচ্ছিত হইলে, তখন পরমেশ্বরে সম্যক্ নিষ্ঠার উদয় হয়, ইহাই পরাভক্তি। বেদান্তদর্শনের প্রথম অধ্যায়ের প্রথম পাদের শেষ সূত্রে “উপাসা-ত্রেবিধ্যাৎ”

এই বাক্যের দ্বারা ভগবান্ বাদরায়ণও পূর্বোক্তরূপ ত্রিবিধ উপাসনারই সূচনা করিয়াছেন। পরন্তু পরব্রহ্মকে জীব ও জগৎ হইতে ভিন্ন বলিয়া সাক্ষাৎকার করিলেই মোক্ষলাভ হয়, অর্থাৎ ভেদদর্শনই মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ,—ইহাই “পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা জুষ্টন্ততন্তেনামৃতত্ব-মেতি”—এই শ্বেতাশ্বতর (১৬)—শ্রুতির দ্বারা সরল ভাবে বুঝা যায়। আত্মা অর্থাৎ জীবাত্মা এবং প্রেরয়িতা অর্থাৎ সর্বনিয়ন্তা পরমেশ্বরকে পৃথক্ অর্থাৎ ভিন্ন বলিয়া বুঝিলে অমৃতত্ব (মোক্ষ) লাভ করে, ইহা বলিলে জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদই যে সত্য এবং ভেদ দর্শনই মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ, ইহা স্পষ্ট প্রতিপন্ন হয়। ত্রীজীব গোশ্বামী প্রভৃতিও “পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মত্বা” ইত্যাদি শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়া জীব ও ব্রহ্মের ভেদের সত্যতা সমর্থন করিয়াছেন। জীব ও ব্রহ্মের ভেদ দর্শন মোক্ষের সাক্ষাৎকারণ বলিয়া শ্রুতিসিদ্ধ হইলে জীব ও ব্রহ্মের অভেদ দর্শনকে আরমোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ বলিয়া সিদ্ধান্ত করা যায় না। সুতরাং জীব ও ব্রহ্মের অভেদ দর্শন বা সমগ্র জগতের ব্রহ্মাত্মকতা দর্শন মোক্ষের কারণ-রূপে কোন শ্রুতির দ্বারা বুঝা গেলে, উহা পূর্বোক্তরূপ উপাসনাবিশেষের ফলে চিত্তভাঙ্গি সম্পাদন দ্বারা মোক্ষলাভের সহায় হয়, ইহাই ঐ শ্রুতির তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। এইরূপ মোক্ষলাভের পরম্পরা কারণ বা প্রযোজকমাত্রকেও শাস্ত্র অনেক স্থানে মোক্ষলাভের সাক্ষাৎ কারণের দ্বারা উল্লেখ করিয়াছেন। বিচার দ্বারা ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যের তাৎপর্য নির্ণয় করিতে হইবে। নচেৎ মোক্ষলাভের সাক্ষাৎকারণ অর্থাৎ চরম কারণ নির্ণয় করা যাইবে না। মূলকথা, নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুমুক্শুর মোক্ষলাভের সহায় উপাসনাবিশেষের প্রকারই উপদিষ্ট হইয়াছে,—জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ তত্ত্বরূপে উপদিষ্ট হয়- নাই। নব্য নৈয়ায়িক বিশ্বনাথ পঞ্চানন “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী” গ্রন্থে নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়ের পরম্পরাগত পূর্বোক্তরূপ মতেরই সূচনা করিয়াছেন। “বৌদ্ধাধিকায়াটিল্পনা”তে নব্য নৈয়ায়িক-শিরোমণি রঘুনাথ শিরোমণিরও এই ভাবের কথা পাওয়া যায়। গদ্যেণ উপাধ্যায়ের পূর্ববর্তী মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্টও বিস্তৃত বিচারপূর্বক শঙ্করাচার্য্য-সমর্থিত অদ্বৈতবাদের অমুপপত্তি সমর্থন করিয়াছেন। “তাৎপর্য্যটিকা”কার সর্বতত্ত্বতত্ত্ব বাচস্পতি মিশ্রও স্তায়মত সমর্থন করিতে অনেক কথা বলিয়াছেন। অনেকে অদ্বৈতবাদের মূল মায়ী বা অবিচার খণ্ডন করিয়াই অদ্বৈতবাদ খণ্ডন করিয়াছেন। বস্তুতঃ ঐ মায়ী বা অবিজ্ঞা কি? উহা কোথায় থাকে? উহা ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন, কি অভিন্ন? ইত্যাদি সম্যক্ না বুঝিলে অদ্বৈতবাদ বুঝা যায় না। অদ্বৈতবাদের মূল ঐ অবিচার খণ্ডন করিতে পারিলেই এ বিষয়ে সকল বিবাদের অবগান হইতে পারে।

দ্বৈতাদ্বৈতবাদী নিষার্ক প্রভৃতি অনেক বৈষ্ণবাচার্য্য জীব ও ঈশ্বরের ভেদবোধক ও অভেদবোধক ত্রিবিধ শাস্ত্রকে আশ্রয় করিয়া, জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ, এই উভয়কেই বাস্তব তত্ত্ব বলিয়া নির্দ্ধারণ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বরে জীবের ভেদ ও অভেদ উভয়ই আছে, ঈশ্বরে জীবের ভেদ ও অভেদ বিরুদ্ধ নহে, ঐ

ভেদ ও অভেদ উভয়ই সত্য। জীবের সহিত ঈশ্বরের ভেদাভেদ সম্বন্ধ অনাদি-
সিদ্ধ। তাঁহারা “অংশো নানাব্যাপদেশাৎ” ইত্যাদি (২।৩।৪২)—ব্রহ্মসূত্রের দ্বারা
:এবং “মমৈবাংশো জীবলোকে জীবভূতঃ সনাতনঃ” ইত্যাদি ভগবদ্গীতা (১৫।১৭)—বাক্যের
দ্বারা ব্রহ্ম অংশী, জীব তাঁহার অংশ, সুতরাং অগ্নি ও অগ্নিস্থলিদের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের
অংশাংশি-ভাবে বাস্তব ভেদ ও অভেদ উভয়ই আছে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন এবং উহা
সমর্থন করিতে জাব ও ঈশ্বরের ভেদবোধক ও অভেদবোধক দ্বিবিধ ঐক্যকেই প্রমাণরূপে
উদ্ধৃত করিয়াছেন। অগ্নি জীব ব্রহ্মের অংশ; ব্রহ্ম পূর্ণদর্শী, জীব অপূর্ণদর্শী, ব্রহ্ম বা ঈশ্বর
সর্বশক্তিমান, স্থিতিস্থিতিপ্রলয়কর্তা, জীব মুক্ত হইলেও সর্বশক্তিমান নহে। জীব স্বরূপতঃ
ব্রহ্মের অংশ; সুতরাং মুক্ত হইলেও তাহার সেই স্বরূপই থাকে। কারণ, কোন নিত্য বস্তুর
স্বরূপের ঐকান্তিক বিনাশ হইতে পারে না। সুতরাং মুক্ত জীবও তথঃ জীবই থাকে,
তাহার পূর্ণব্রহ্মতা হয় না—সর্বশক্তিমানতাও হয় না। কিন্তু জীব ব্রহ্মের অংশ বলিয়া জীব,
ব্রহ্মের অভেদও স্বীকার্য। এই ভেদাভেদবাদ বা দ্বৈতাদ্বৈতবাদও অতি প্রাচীন মত।
ব্রহ্মার প্রথম মানস পুত্র (১) সনক, (২) সনন্দ, (৩) সনাতন ও (৪) সনৎকুমার ঋষি এই মতের
প্রথম আচার্য্য বলিয়া ইহাদিগের নামানুসারে এই মতের সম্প্রদায় “চতুঃসন” সম্প্রদায়
নামে কথিত হইয়াছেন এবং বৈষ্ণবাগ্রণী নারদ মুনি পুরোক্ত সনকাদি আচার্য্যের প্রথম
শিষ্য বলিয়া কথিত হইয়াছেন। নারদ শিষ্য নিয়মানন্দাচার্য্যই পরে “নিষার্ক”
অথবা “নিষাদিত্য” নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছিলেন। তিনি কোন সময়ে নিজের
আশ্রমস্থ নিষবৃক্ষে আরোহণ করিয়া সূর্য্যদেবকে ধারণ করায় তখন হইতে তাঁহার ঐ নামে
প্রসিদ্ধি হয়, এইরূপ জনশ্রুতি প্রসিদ্ধ আছে। এই নিষার্ক স্বামী বেদান্তদর্শনের এক সংক্ষিপ্ত
ভাষ্য রচনা করিয়াছেন, তাহার নাম “বেদান্তপারিজাত-সৌরভ”। নিষার্কের শিষ্য
ঐনিবানাগার্য্য “বেদান্ত-কৌস্তভ” নামে অপর এক ভাষ্য রচনা করিয়া গিয়াছেন। পরে ঐ
ভাষ্যের অনেক টীকা বিরচিত হইয়াছে। বঙ্গদেশে ঐচৈতন্যদেবের আবির্ভাবকালে
কেশবাচার্য্য নামে উক্ত সম্প্রদায়ের একজন প্রধান আচার্য্য ঐ ভাষ্যের এক টীকা প্রকাশ
করেন, তাহাও অত্যাধি প্রচলিত আছে। দ্বৈতাদ্বৈতবাদের প্রতিষ্ঠাতা নিষার্ক স্বামী যে,
নারদের উপদিষ্ট মতেরই ব্যাখ্যাতা, নারদ মুনিই তাঁহার গুরু, ইহা বেদান্তদর্শনের প্রথম
অধ্যায়ের তৃতীয় পাদের অষ্টম সূত্রের ভাষ্যে তিন নিজেই বলিয়া গিয়াছেন।

ঐসম্প্রদায়ের প্রবর্তক বৈষ্ণবাচার্য্য অনন্তাবতার ঐমান্ রামানুজ বেদান্তদর্শনের ঐভাষ্যে
ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদ বা মাদ্ভাবাদের বিস্তৃত সমালোচনা করিয়া, ঐ মতের

১। “অংশো নানাব্যাপদেশাৎ” ইত্যাদি ব্রহ্মসূত্রের ভাষ্যে নিষার্ক লিখিয়াছেন,—“অংশাংশিভাবজীবপর-
মান্বনোভেদাত্মনো দর্শয়তি। পরমান্বনো জীবোহংশঃ “জাজ্ঞো বাবজাবাণানিশা”বিত্যাদিভেদব্যাপদেশাৎ,
“তত্ত্বমসী”ত্যাভেদব্যাপদেশাচ্চ” ইত্যাদি।

২। পরমাচার্য্যঃ ঐকুমােররসদগুরবে ঐসম্প্রদায়োপদিষ্টো “ভূমা দেব বিজজাসিতব্য” ইত্যত্র
ইত্যাদি। নিষার্কভাষ্য।

খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি “সুবালোপনিষদে”র সপ্তম খণ্ডের “যন্ত পৃথিবী শরীরঃ” ইত্যাদি শ্রুতি-সমূহ ও যুক্তির দ্বারা জীব ও জগৎ পরব্রহ্মের শরীর, ইহা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, শরীর ও আত্মার যেমন স্বরূপতঃ অভেদ হইতেই পারে না, তদ্রূপ ব্রহ্মের সহিত জগৎ ও জীবের স্বরূপতঃ অভেদ হইতেই পারে না। কিন্তু প্রলয়কালে সূক্ষ্মভাবাপন্ন জীব ও জড় জগৎ ব্রহ্মে বিলীন থাকায় তখন ঐ জগৎ ও জীবকে ব্রহ্মের শরীর বলিয়াও পৃথকভাবে উপলব্ধি করা যায় না, সুতরাং তখন সেই জগৎ ও জীববিশিষ্ট ব্রহ্ম ভিন্ন আর কিছুই থাকে না। তখন ঐ জগৎ ও জীববিশিষ্ট ব্রহ্মের অদ্বিতীয়ত্ব প্রকাশ করিতেই শ্রুতি বলিয়াছেন,—“একমেবাদ্বিতীয়ং”, “একমেবাদ্বয়ং ব্রহ্ম, নেহ নানান্তি কিঞ্চন”। রামানুজ এই ভাবে জগৎ ও জীব-বিশিষ্ট ব্রহ্মেরই অদ্বিতীয়ত্ব সমর্থন করায় তাঁহার মত “বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ” নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছে। রামানুজ বলিয়াছেন, “আত্মা বা ইদমগ্র আসীৎ” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা প্রলয়কালে সমগ্র জীব ও জগৎ হুল্ল রূপ পরিত্যাগ করিয়া, সূক্ষ্মরূপে ব্রহ্মেই অবস্থিত ছিল অর্থাৎ ব্রহ্মে একাত্মত্ব ছিল, ইহাই বুঝা যায়। তখন জগতের স্বরূপ-নিবৃত্তি বা একেবারে অভাব বুঝা যায় না। “তমঃ পরে দেবে একীভবতি” এই শ্রুতিবাক্যে ঐ একীভাবই কথিত হইয়াছে। যে অবস্থায় বিভিন্ন বস্তুরও পৃথকরূপে জ্ঞান সম্ভব হয় না, তাহাকে একীভাব বলা যায়। প্রলয়কালে সূক্ষ্ম জীব ও সূক্ষ্ম জড়বিশিষ্ট ব্রহ্মে সমগ্র জীব ও জগতের ঐ একীভাব হয় বলিয়া তাদৃশ বিশিষ্ট ব্রহ্মকে লক্ষ্য করিয়াই শ্রুতি বলিয়াছেন, “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম”। বস্তুতঃ, ব্রহ্মের সত্তা ভিন্ন আর কিছুই বাস্তব সত্তা নাই, ইহা ঐ শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। পূর্বোক্তরূপ বিশিষ্ট ব্রহ্মই জগতের উপাদান, জগৎ ঐ ব্রহ্মেরই পরিণাম (বিবর্তন নহে) এবং সমগ্র জীব ও জগৎ ব্রহ্ম হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন হইলেও ব্রহ্মের প্রকার বা বিশেষণ, এ জন্ত ব্রহ্মের শরীর বলিয়া শাস্ত্রে কথিত। সুতরাং ঐ বিশিষ্ট ব্রহ্মকে জানিলে যে সমস্তই জানা যাইবে, এ বিষয়ে সন্দেহ কি? বিশিষ্ট ব্রহ্মের সাক্ষাৎকার হইলে তাঁহার বিশেষণ সমগ্র জীব ও সমগ্র জগতেরও অবশ্য সাক্ষাৎকার হইবে। অতএব শ্রুতিতে যে, এক ব্রহ্মজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞানের কথা আছে, তাহার অমুপপত্তি নাই। উহার দ্বারা এক ব্রহ্মই সত্য, আর সমস্তই তাহাতে কল্পিত মিথ্যা, ইহা বুঝিবারও কোন কারণ নাই। সমগ্র জীব ও জগৎ ব্রহ্ম হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন হইলেও তদ্বিশিষ্ট ব্রহ্ম এক ও অদ্বিতীয়, ইহাই শ্রুতির তাৎপর্য্য। পূর্বোক্তরূপ বিশিষ্টাদ্বৈতই পূর্বোক্ত “একমেবাদ্বিতীয়ং” ইত্যাদি শ্রুতির অভিमत তত্ত্ব। “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে জীব ও ব্রহ্মের যে অভেদ কথিত হইয়াছে,

১। জীবপরমোরপি স্বরূপৈক্যং দেহান্নানোরিব ন সম্ভবতি। তথাচ শ্রুতিঃ,—“দ্বা হৃপর্গা সমুজ্জা সধারা” ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা রামানুজ নানা শ্রুতি, স্মৃতি ও ব্রহ্মসূত্রের উল্লেখপূর্বক বিশেষ বিচার দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মার স্বরূপতঃ বাস্তব ভেদ সমর্থন করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনের প্রথম সূত্রের ত্রীভাবে রামানুজের ঐ সমস্ত কথা দ্রষ্টব্য।

২। “জগৎ সর্বং শরীরং তে”, “বদন্তু বৈকবঃ কারঃ”, “তৎ সর্বং বৈ হরেশ্বরঃ”, “তানি সর্বাণি তদ্বপুঃ” “সোহভিধ্যায় শরীরায় বাৎ”।

উহার তাৎপর্য এই যে, জীব ব্রহ্মের ব্যাপ্য, ব্রহ্ম জীবের ব্যাপক, জীব ব্রহ্মের শরীর^১। জীব যে স্বরূপতঃ ই ব্রহ্ম, ইহা ঐ শ্রুতির তাৎপর্য নহে। কারণ, জীব যে, ব্রহ্ম হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন, ব্রহ্মের শরীরবিশেষ, এ বিষয়ে প্রচুর প্রমাণ আছে। পরন্তু জীবাত্মা অণু, ইহা শ্রুতির দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। জীবাত্মা অণু হইলে একই জীবাত্মা সর্বশরীরে অধিষ্ঠিত হইতে পারে না, সুতরাং জীবাত্মা প্রতি শরীরে ভিন্ন ভিন্ন বহু, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে এক ব্রহ্মের সহিত তাহার অভেদ সম্ভবই নহে। অণু জীব, বিতু (বিশ্বব্যাপী) ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন হইতেও পারে না। নিষার্ক প্রভৃতি বৈষ্ণবচার্য্যগণ জীবাত্মাকে অণু বলিয়া স্বীকার করিয়াও বিতু ব্রহ্মের সহিত তাহার স্বরূপতঃ ই ভেদ ও অভেদ, এই উভয়ই স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু রামানুজ উহা স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে একই পদার্থে স্বরূপতঃ ভেদ ও অভেদ, উভয়ই বাস্তব তত্ত্ব হইতে পারে না। কারণ, ঐরূপ ভেদ ও অভেদ বিরুদ্ধ পদার্থ। “অংশো নানাব্যাপদেশাৎ” ইত্যাদি ব্রহ্মহৃত্তে জীবকে যে ব্রহ্মের অংশ বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য ইহা নহে যে, জীব ব্রহ্মের খণ্ড। কারণ, ব্রহ্ম অখণ্ড বস্তু, তাঁহার খণ্ড হইতে পারে না, উহা বলাই যায় না। সুতরাং, উহার তাৎপর্য এই যে, জীব ব্রহ্মের বিভূতি বা বিশেষণ। “প্রকাশাদিবত্তু নৈবং পরঃ” (২।৩।৪৫)—এই ব্রহ্মহৃত্তের ভাষ্যে রামানুজ বলিয়াছেন যে, যেমন অগ্নি ও সূর্য্য প্রভৃতির প্রভাকে উহার অংশ বলা হয়, এবং যেমন দেব মনুষ্যাদির দেহকে দেহীর অংশ বলা হয়, তদ্রূপ জীবকে ব্রহ্মের অংশ বলা হইয়াছে। কিন্তু দেহ ও দেহীর ভ্রায় জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ ভেদ অবশ্যই আছে। পরন্তু “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অভেদ বুঝাই যায় না। কারণ, “তত্ত্বমসি”, “অয়মাত্মা ব্রহ্ম” ইত্যাদি শ্রুতিতে “ত্বং” “অয়ং” ও “আত্মা” এই সমস্ত পদ জীবাত্মা বুঝাইতে প্রযুক্ত হয় নাই। ঐ সমস্ত পদের অর্থ ব্রহ্ম। রামানুজের মতে “তত্ত্বমসি” এই শ্রুতিবাক্যে “তৎ” পদের দ্বারা সর্বদোষশূন্য, সকললক্ষণ-গুণাধার, স্থিতিস্থিতিরকারী ব্রহ্মই বুঝা যায়। কারণ, ঐ শ্রুতির পূর্বে “তদৈক্যত” ইত্যাদি শ্রুতিতে “তৎ” শব্দের দ্বারা ঐরূপ ব্রহ্মই কথিত হইয়াছেন। এবং “তত্ত্বমসি” এই বাক্যে “ত্বং” পদের দ্বারাও যিনি চিদ্বিশিষ্ট, (চিৎ অর্থাৎ জীব বাহ্যর বিশেষণ বা শরীর)—সেই ব্রহ্মই বুঝা যায়। তাহা হইলে ঐ বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, চিদ্বিশিষ্ট অর্থাৎ জীব বাহ্যর বিশেষণ বা শরীর, সেই ব্রহ্ম, সর্বদোষশূন্য, সকলগুণাধার, স্থিতিস্থিতিরকারী ব্রহ্ম। সুতরাং “তত্ত্বমসি” এই বাক্যে “তৎ” ও “ত্বং” পদের এক ব্রহ্মই অর্থ হওয়ায় ঐরূপ অভেদ-নির্দেশের অনুপপত্তি নাই এবং উহার দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের অভেদও প্রতিপন্ন হয় না। “সর্বদর্শনসংগ্রহে” “রামানুজদর্শন” প্রবন্ধে মাধবাচার্য্যও “তত্ত্বমসি” এই বাক্যের অর্থ ব্যাখ্যায় পূর্বোক্তরূপ কথাই বলিয়াছেন।

১। তত্ক্ষ জীবব্যাপিৎসেনাভেদো ব্যাপদিশ্রুতে। “তত্ত্বমসি” “অয়মাত্মা ব্রহ্ম” ইত্যাদিষু তচ্ছব্দব্রহ্মশব্দবৎ “ত্বং অয়ং আত্মা” শব্দস্যপি জীবশরীরব্রহ্মবাচকত্বেন একার্থাভিধারিত্বাৎ। বেদান্ত-তত্ত্বসার।

বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মধ্যে বায়ুর অবতার পরমবৈষ্ণব শ্রীমান্ আনন্দতীর্থ বা মধ্বাচার্য্য একান্ত দ্বৈতবাদের অবতরক। তাঁহার অপরা নাম পূর্ণপ্রজ্ঞা। তিনি বেদান্তদর্শনের ভাষা করিয়া অল্প সম্প্রদায়ের তুল্লিখিত অনেক ঐশ্রি ও অনেক পুরাণবচনের দ্বারা একান্ত দ্বৈতবাদ সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার ঐ ভাষা : ধ্বভাষা ও পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন নামে প্রসিদ্ধ। মাধ্বাচার্য্য “সর্বদর্শনসংগ্রহে” “রামানুজদর্শনে”র পরে “পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন”ও প্রকাশ করিয়াছেন। আনন্দ-তীর্থ বা মধ্বাচার্য্য বেদান্তদর্শনের “বিশেষণাচ্চ” (১২।১২) এই সূত্রের ভাষ্যে তাঁহার নিজমত সমর্থনের জন্য জীব ও ব্রহ্মের ভেদের সত্যতা-বোধক যে ঐশ্রি প্রদর্শন করিয়াছেন, মাধ্বাচার্য্য “পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শনে” ঐ ঐশ্রি উদ্ধৃত করিয়াছেন। “সর্বসম্বাদিনী” গ্রন্থে শ্রীদ্রাব গোস্বামী মধ্বভাষ্যের নাম করিয়াই মধ্বাচার্য্যের প্রদর্শিত ঐ ঐশ্রি ও স্মৃতি উভয়ই উদ্ধৃত করিয়াছেন। মধ্বাচার্য্য বা আনন্দতীর্থের মতে জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব অত্যন্ত ভেদই ঐশ্রিসম্মত সিদ্ধান্ত এবং বিষ্ণুই পরম তত্ত্ব। তাঁহার মতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি ঐশ্রিবাচ্যে ব্রহ্মের সাহিত জীবের সাদৃশ্যবিশেষই প্রকটিত হইয়াছে ; জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ প্রকটিত হয় নাই। কারণ, অত্যন্ত বহু ঐশ্রি ও স্মৃতিতে জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদই সুস্পষ্টরূপে কথিত হইয়াছে। সূত্রায় “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি বাচ্যের “আদিত্যো যুগঃ” এই বেদবাচ্যের ভ্রায় সাদৃশ্যবিশেষ-বোধেই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ যেমন যজ্ঞীয় যুগ আদিত্য না হইলেও উহাকে আদিত্যের সদৃশ বলিবার জন্যই ঐশ্রি বলিয়াছেন,—“আদিত্যো যুগঃ”, তদ্রূপ জীব ব্রহ্ম না হইলেও তাহাকে ব্রহ্মসদৃশ বলিবার জন্যই ঐশ্রি বলিয়াছেন, “তত্ত্বমসি”, “অয়মাত্মা ব্রহ্ম”। পরন্তু যুগক উপনিষদে যখন “নিয়জ্ঞনঃ পরমঃ সাম্যমুপৈতি” এই বাচ্যের দ্বারা পূর্বে ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মের পরম সাদৃশ্য লাভ করেন, ইহাই কথিত হইয়াছে, তখন পরবর্তী “ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মেব ভবতি” এই (যুগক ৩।২।৩) ঐশ্রিবাচ্যেও ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মের সদৃশ হন, ব্রহ্মস্বরূপ হন না, ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। কারণ, ব্রহ্মদর্শী ব্রহ্মস্বরূপ হইলে তাঁহার সম্বন্ধে ব্রহ্মের সাম্যলাভের কথা সংগত হয় না। গোড়ীর বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় তাঁহার “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থে

১। “সত্যো জ্ঞানো সত্যো জীবঃ সত্যং জিহ্বা, সত্যং জিহ্বা সত্যং জিহ্বা মৈবাক্ষর্যো মৈবাক্ষর্যো মৈবাক্ষর্যোঃ।” মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত পৈকীঐশ্রি। “আত্মাহি পরমমতস্তোহধিগুণো জীবোহন্নস্তুস্তিঃস্বতন্ত্রোহবদঃ।” মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত তারবের ঐশ্রি।

যথেষ্টরূপে জীবন্ত ভেদঃ সত্যো বিনিশ্চয়াৎ ;

এবমেবহি মে বাচ্যং সত্যায় কৰ্ত্ত্বমিহাহিদি।

সাম্যবশত জীবন্ত সত্যভেদো পরস্পরঃ।

তেন সত্যেন মাং দেবান্তঃস্থং সচ কেশবঃ — মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত স্মৃতিবচন।

২। “নচ ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মেব ভবতীতি ঐশ্রিবরাজীকৃতস্ত পান্মৈথধ্যঃ শকাশঙ্কঃ, “সম্পূজঃ ব্রাহ্মণঃ তত্য়া শ্রোত্ৰোহপি ব্রাহ্মণো ভবে”দিত্যবদ্রাহিতো ভবতীত্যর্থঃ ২৩৩৯ঃ।” — সর্বদর্শনসংগ্রহে পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন।

“ত্রৈলোক্য ভবতি” এই শ্রুতিবাক্যে “এব” শব্দেরই সাদৃশ্য অর্থের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি ক্ষমরকোষের অবাধবর্গের “বদ্বা যথা তদৈবৈবং সামো” এই প্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া “এব” শব্দের সাদৃশ্য অর্থ সমর্থন করিয়াছেন।

“সর্বদর্শনসংগ্রহে” মাধবাচার্য্য মাধ্বমতের বর্ণন করিতে শেষে কল্পান্তরে বলিয়াছেন যে, অথবা “স আত্মা তত্ত্বমসি” এই শ্রুতিবাক্যে “তত্ত্বমসি” এইরূপ বাক্যই গ্রহণ করিয়া “ত্বং তত্ত্ব ভবসি” অর্থাৎ তুমি সেই ব্রহ্ম নহ, তুমি ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন, এইরূপ অর্থই বর্ণিতে হইবে। কিন্তু বৈষ্ণবাচার্য্য মহামনীষী মাধবমুকুন্দ “পরমপদগিরিবজ্র” নামক গ্রন্থের শেষে পক্ষান্তরে “তত্ত্বমসি” এইরূপ পাঠ গ্রহণ করিয়া “অতং” এই বাক্যে “নঞ্” শব্দের অর্থ সাদৃশ্য, ইহাই বলিয়াছেন। অর্থাৎ যেমন “ব্রাহ্মণঃ” এই বাক্যে “নঞ্” শব্দের অর্থ সাদৃশ্য, সুরতঃ “অব্রাহ্মণ” শব্দের দ্বারা ব্রাহ্মণ-সদৃশ, এই অর্থ বুঝা যায়, তদ্রূপ “অতং ত্বমসি” এই বাক্যে “অতং” শব্দের দ্বারা তৎসদৃশ অর্থাৎ ব্রহ্মসদৃশ, এইরূপ অর্থ বুঝা যায়। বস্তুতঃ ছান্দোগ্যোপনিষদে যদি “স আত্মা অতত্ত্বমসি” এইরূপ সন্ধিবিচ্ছেদই বর্ণিতে হয়, যে কারণেই তটিক, যদি কষ্ট কল্পনা করিয়া এই বাক্যে “অতত্ত্বমসি” এইরূপ পাঠই গ্রহণ করিতে হয়, তাহা হইলে ঐ পক্ষে মাধ্বমতানুসারে নঞ্ শব্দের দ্বারা সাদৃশ্য অর্থ গ্রহণ কবাই সমীচীন, সন্দেহ নাই। মাধবাচার্য্য “পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শনে” মাধ্বমতের বর্ণনা করিতে শেষে ঐ পক্ষে কেন যে, ঐরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই, তাহা চিন্তনীয়। মাধবাচার্য্য মাধ্বমতের সমর্থন করিতে “ছান্দোগ্যোপনিষৎ” বলিয়া যে সমস্ত শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়াছেন এবং নয়টি দৃষ্টান্তের কথা বলিয়াছেন, পূর্বোক্ত “পরমপদগিরিবজ্র” গ্রন্থে ঐ সমস্ত শ্রুতি অনুসারে সেই নব দৃষ্টান্তের ব্যাখ্যা পাওয়া যায় এবং ঐ গ্রন্থে দ্বৈতবাদ পক্ষে উপনিষদের উপক্রম উপসংহার প্রভৃতি ষড়্বিধ লিঙ্গ প্রদর্শনপূর্বক উপনিষদের দ্বারাই দ্বৈতবাদের বিশেষ সমর্থন পাওয়া যায়। ঐ সমস্ত কথা এখানে সংক্ষেপে প্রকাশ করা অনন্তব্য। বাঁহারা উপনিষদের ব্যাখ্যার দ্বারা দ্বৈতবাদ বর্ণিতে চাহেন, তাঁহারা ঐ গ্রন্থ পাঠ করিলে বিশেষ উপকার পাইবেন এবং অদ্বৈতবাদে সম্যক সমালোচনা করিতে পারিবেন। ঐ গ্রন্থের প্রথম অধ্যায়ের “অপরাধাণ্ডরূপিণী” প্রকরণের পরেই “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতির ব্যাখ্যায় লক্ষণা বিচারেও বহু নূন কথা পাওয়া যায়। কিন্তু সেখানে প্রথমে পক্ষান্তরে “তত্ত্বমসি” এই বাক্যে দ্বৈতঃ ত্বং ভবসি তৎ” শব্দের উত্তর ত্বমসি ইত্যাদি বিভক্তির লোপ স্বীকারপূর্বক “তত্ত্বমসি”

১। অথবা “তত্ত্বমসীত্যত্র স এবান্না, স্বাতন্ত্র্যাদিগুণোপেতত্বাৎ : অতত্ত্বমসি ত্বং তত্ত্ব ভবসি, তদহিতত্বা-
নিত্যোবদ্ব্যবহিত্যেন নিরাসিতং। তদহি অতত্ত্বমসি বা ছেদন্তেনৈক্যং হনিরাসিতমসি।”—সর্বদর্শনসংগ্রহে
পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন।

২। বদ্বা “স্বাতন্ত্র্যাদিগুণোপেতত্বাৎ : পটবদিত্যত্র বদ্বাদৃষ্ট স্বাতন্ত্র্যসামান্যনিত্য ইতি পদছেদস্তথা ভেদবোধক-
নবদৃষ্টান্তানুসারে অতত্ত্বমসীত্যত্র পদছেদঃ সিন্ধু ভবপুণ্ডানামনুবাদনা নঞা সাদৃশ্যবোধনাৎ ইত্যাদি।”—পরমপদ-
গিরিবজ্র, ১ম অধ্যায়, ৭ম প্রকরণ।

এই বাক্যের (১) “তেন ঙ্গ তিষ্ঠসি”, (২) “তন্মৈ ঙ্গ তিষ্ঠসি”, (৩) “তত্তঃ সঞ্জাতঃ”, (৪) “তত্ত্ব ঙ্গ”, (৫) “তস্মিন্ ঙ্গ”, এই পাঁচ প্রকার অর্থেরও ব্যাখ্যা করা হইরাছে। মধ্বাচার্য্য নিজের পূর্বোক্তরূপ নানাবিধ ব্যাখ্যা না করিলেও তাঁহার সম্প্রদায়ের মধ্যে পরবর্তী অনেক প্রবক্তা অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায়ের সহিত বিচার করিয়া মাধ্বনত সমর্থন করিবার জন্য “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি বাক্যের কষ্টকল্পনা করিয়া পূর্বোক্তরূপ নানাবিধ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “পরমপক্ষগিরিবজ্র”কার নির্ধারক সম্প্রদায়ভুক্ত হইয়াও অদ্বৈতবাদ খণ্ডনের জগৎ পূর্বোক্ত নানাবিধ ব্যাখ্যা করিতে গিয়াছেন। কিন্তু গোড়ায় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীবিগ্গদেব বিষ্ণুভূষণ মহাশয় মাধ্বমতের সমর্থন করিতেও “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের পূর্বোক্তরূপ কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। মাধ্বভাষ্যেও এরূপ কোন ব্যাখ্যা দেখিতে পাই না। সাম্প্রদায়িক বিবাদে ফলে এবং নিশ্চিন্তচিত্তে সতত শাস্ত্রচর্চার ফলে ক্রমশঃ এরূপ আরও বেকত প্রকার কাল্পনিক ব্যাখ্যার উদ্ভব হইয়াছিল, তাহা কে বলিতে পারে। তবে নৈয়ায়িক ও নামাংক-সম্প্রদায়ের পূর্বাচার্য্যগণ বৈতবাদ সমর্থন করিতে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের পূর্বোক্তরূপ কোন ব্যাখ্যা করেন নাই।

সে বাহা হউক, প্রকৃত কথা এই যে, মধ্বাচার্য্য জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলিয়া স্বীকার করিয়াও তিনি নির্ধারকস্বায়ীর জ্ঞান জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদ স্বীকার করেন নাই। মধ্বাচার্য্য বেদান্তদর্শনের “অংশো নানাব্যাপদেশাৎ” (২৩.৪৩) ইত্যাদি সূত্রের ভাষ্যে প্রথমে জীব ঈশ্বরের অংশ, এ বিষয়ে প্রতিপ্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া, পরে জীব ঈশ্বরের অংশ নহে, এ বিষয়েও প্রতিপ্রমাণ উদ্ধৃত করিয়া পূর্বপক্ষ স্থচনা করতঃ পরে অন্ত্যস্ত প্রতি ও বরং হুঁরাণের বচন প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়া, জীব ঈশ্বরের অংশ, ইহাই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। কিন্তু জীব ঈশ্বরের অংশ হইলে জীব ঈশ্বরের অংশ নহে, এ বিষয়ে তাঁহার উদ্ধৃত প্রতিপ্রমাণের কিরূপে উপপত্তি হইবে? এবং তাহা হইলে মৎস্য, কূর্ম প্রভৃতি অবতার যেমন ঈশ্বরের অংশ বলিয়া ঈশ্বর হইতে বস্তুতঃই অভিন্ন, তদ্রূপ ঈশ্বরের অংশ জীবও ঈশ্বর হইতে বস্তুতঃ অভিন্ন, ইহা স্বীকার করিতে হয় এবং মৎস্য, কূর্ম প্রভৃতি অবতারের সহিত জীবের তুল্যতার আপত্তি হয়। মধ্বাচার্য্য পরে “প্রকাশাদিবনৈবংপরঃ” (২৩.৪৬) ইত্যাদি কতিপয় বেদান্তসূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত আপত্তির নিরাস করিয়াছেন। তাঁহার সারকথা এই যে, মৎস্য, কূর্ম প্রভৃতি অবতারগণ ঈশ্বরের স্বাংশ, অর্থাৎ স্বরূপাংশ, এবং জীব ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ। অংশাধিব্যবধান—(১) স্বাংশ ও (২) বিভিন্নাংশ। মধ্বাচার্য্য “স্বাংশশতাখ্যাবান্তরাংশ ইতি বেবাংশ ইয়তে” ইত্যাদি বরাহ-পুরাণবচন উদ্ধৃত করিয়া তাঁহার ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মাধ্বভাষ্যের “তত্ত্বমসি কাশকা”

১। অন্ত বা তচ্ছব্যাং পরত্র ভূতাদিবিভক্তেঃ ‘হুপাং হুগুণিত্যাদিনা প্রথমৈকবচনাদেপো বা লুগ্ণা, তথাচ তেন ঙ্গ তিষ্ঠসি, তন্মৈ ঙ্গ তিষ্ঠসি বা, তত্তঃ সঞ্জাত ইতি বা তত্ত্ব ইমতি বা, তস্মিন্ ঙ্গ ইতি বা ব্যাক্যার্থঃ, অনেন জীবেনান্যনাং হুতঃ, পৌরুষমাত্রেণ মোক্ষমানন্তিতঃ। সমূলঃ বোদ্ধব্যঃ এবাঃ প্রজাঃ নবংতা সংপ্রতিষ্ঠাঃ ঐতদায় মিদং সর্কস্মিত বাক্যেণ ইত্যাদি।—পরমপক্ষগিরিবজ্র, ১ম অ, ৭।

টীকাকার জয়তীর্থ যিনি মধ্বাচার্য্যের তাৎপর্য্য বর্ণন করিতে বলিয়াছেন যে, জীব ঈশ্বরের অংশ নহে, এ বিষয়ে যে ঋতিপ্রমাণ আছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, জীব, মৎস্য কূর্ম প্রভৃতি অবতারগণের জ্ঞান ঈশ্বরের অংশ বা স্বরূপাংশ নহে এবং জীব ঈশ্বরের অংশ, এ বিষয়ে যে ঋতি-স্মৃতি-প্রমাণ আছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, জীব ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ। নচেৎ উক্ত বিবিধ ঋতির অত্র কোনরূপে বিরোধ পরিহার হইতে পারে না। সুতরাং মধ্বাচার্য্যের উক্ত বিবিধ ঋতির গ্রন্থরূপে উপপাদ্য সম্ভব ন। হইবার ভাব ও ঈশ্বরের ভেদ স্বীকার করিয়া, শাস্ত্রে যেখানে অভেদ কথিত হইয়াছে, তাহার অর্থ বুঝিতে হইবে অংশত্ব। অর্থাৎ জীব ঈশ্বরের অংশত্ব আছে, বাস্তব অভেদ নাই। মধ্বাচার্য্য পরে “আভাস এব চ” (২৩৫০) এই বেদান্তসূত্রের দ্বারা জীব যে, ঈশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ, ইহাও সমর্থন করিয়া, মৎস্য কূর্ম প্রভৃতি অবতারগণ ঈশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ নহেন বলিয়া জীবের সহিত উইদিগের তুল্যতাপত্তির নিরাস করিয়াছেন। সেখানে তিনি ঈশ্বরের যে প্রতিবিম্বাংশ এবং স্বরূপাংশ, এই বিবিধ অংশ আছে, এ বিষয়েও বরাহপুরাণের বচন উদ্ধৃত করিয়া তাহার দিকান্ত সমর্থন করিয়াছেন। সেই প্রমাণে “প্রতিবিম্ব স্বল্পসাম্যং” এই বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, যে অংশে অংশীর সামান্য সাদৃশ্য আছে, তাহাকে বলে প্রতিবিম্বাংশ। ইহাই পূর্বে “বিভিন্নাংশ” নামে কথিত হইয়াছে। ঈশ্বরও চৈতন্যস্বরূপ, জীবও চৈতন্যস্বরূপ, সুতরাং অন্তান্তরূপে জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদ থাকিলেও ঐ উভয়ের কিঞ্চিৎ সাদৃশ্যও আছে। এই জন্তই ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ জীব তাহার প্রতিবিম্বাংশ বলিয়াও কথিত হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পূর্বোক্ত বেদান্ত-সূত্রে “আভাস” শব্দের দ্বারা জীবের প্রতিবিম্বত্ববর্ণনঃ মিথ্যাত্বই সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু মধ্বাচার্য্যের মতে জীব সত্য। জীব ঈশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ হইলেও মিথ্যা হইতে পারে না। কারণ, জীব ঈশ্বরের সাদৃশ্যপ্রযুক্তই জীবকে “আভাস” বলা হইয়াছে। ঐ তাৎপর্য্যেই “আভাস” ও “প্রতিবিম্ব” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। মধ্বাচার্য্যের উক্ত “প্রতিবিম্ব স্বল্প-সাম্যং” ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্যের দ্বারাও উহাই সমর্থিত হইয়াছে : অর্থাৎ যেমন পুত্র পিতার কিঞ্চিৎ সাদৃশ্যপ্রযুক্তই পুত্রকে পিতার প্রতিবিম্ব বা ছায়া বলা হয়, কিন্তু পুত্র পিতা হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থ ও সত্য, তদ্রূপ পরমেশ্বরের পুত্র জীবগণও তাহার কিঞ্চিৎ সাদৃশ্য-প্রযুক্তই পরমেশ্বরের প্রতিবিম্বাংশ বলিয়া কথিত হইয়াছে, কিন্তু জীবগণ পরমেশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থ ও সত্য। পূর্বেই বলিয়াছি যে, অংশ বিবিধ—স্বরূপাংশ ও বিভিন্নাংশ ; মৎস্য কূর্ম প্রভৃতি অবতারগণ ঈশ্বরের স্বরূপাংশ বলিয়াই ঈশ্বর হইতে তাহারা স্বরূপতঃ অভিন্ন। কিন্তু জীব, ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ বলিয়া জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে, ইহাই মধ্বাচার্য্যের দিকান্ত, এবং বৈষ্ণব দার্শনিকগণের মধ্যে পূর্বোক্তরূপ বৈতবাদই সর্বাপেক্ষা প্রাচীন মত, ইহা বুঝা যায়। এই মতে অংশ হইলেই তাহা অংশী হইতে স্বরূপতঃ অভিন্ন হয় না। জীব ঈশ্বরের সহকী, এই তাৎপর্য্যেও জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা যায়। ঐরূপ তাৎপর্য্যে ভিন্ন পদার্থও অংশ বলিয়া কথিত হয়, ইহা র

অনেক দৃষ্টান্ত আছে। নিম্নার্কে স্বামী জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলিয়া স্বরূপতঃ জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ স্বীকার করিয়াছেন। মধ্বাচার্য্য তাহা স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে জীব ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ। সুতরাং জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই বাস্তব তত্ত্ব। পরবর্তী কালে মধ্বশিষ্য ব্যাসতীর্থ ও মাধ্বসম্প্রদায়ের অন্তর্গত আরও অনেক মহানৈয়ায়িক সূক্ষ্ম বিচার করিয়া পূর্বোক্ত মাধ্বমতের বিশেষ সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। এ বিষয়ে “ভ্রাম্মমৃত” প্রভৃতি অনেক গ্রন্থে অনেক সূক্ষ্ম বিচার পাওয়া যায়। মাধ্বসম্প্রদায়ের অমুদ্রিত অনেক প্রাচীন গ্রন্থেও উক্ত মতের বিশেষ সমর্থন পাওয়া যায়। ফলশ্রুতি, মধ্বাচার্য্যের ব্যাখ্যাত পূর্বোক্তরূপ প্রাচীন ভৈতবাদ যে দেশবিশেষে ও সম্প্রদায়বিশেষে বিশেষরূপে সমাদৃত ও প্রচারিত হইয়াছিল, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই।

প্রেমাবতার ভগবান্ শ্রীচৈতন্যদেব কোন কোন বিষয়ে বিশিষ্ট মত গ্রহণ করিলেও তিনিও মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদবাদই গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং তাঁহার সম্প্রদায় শ্রীজীবগোস্বামী প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণও উক্ত বিষয়ে মাধ্বমতেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। ইহাই আমার মনে হয়। কিন্তু গোড়ার বৈষ্ণব মতের ব্যাখ্যাতা সুপণ্ডিত বৈষ্ণবগণও বলেন যে, শ্রীচৈতন্যদেব এবং তাঁহার সম্প্রদায়-রক্ষক শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণ জীব ও ঈশ্বরের অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদী। “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থের আধুনিক টিপ্পনাকারগণও এই ভাবের কথাই লিখিয়াছেন। সুতরাং এখানে উক্ত বিষয়ে তাঁহাদিগের কথার সমালোচনা করা আবশ্যিক। উক্ত মতের মূল বিষয়ে বহু জিজ্ঞাসার পরে কোন বহু-বিজ্ঞ বুদ্ধ গোস্বামী পণ্ডিত মতাদয়ের নিকটে জানিতে পাই যে, শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের দ্বিতীয় পাদের চাকায় পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামী কল্পান্তরে যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ‘তদ্বারা ব্রহ্মরূপ বস্তুর অংশ জীব, এবং ঐ ব্রহ্মের শক্তি মায়া ও ব্রহ্মের কার্য্য জগৎ, এই সমস্ত ঐ ব্রহ্ম হইতে পৃথক্ নহে, এই সিদ্ধান্ত পাওয়া যায়। সেখানে “ব্যাখ্যালেশ”কার শ্রীধর স্বামীর তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়া, শ্রীধর স্বামীর মতে জীব ও ব্রহ্মের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই তত্ত্ব, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। সুতরাং শ্রীধর স্বামীর ব্যাখ্যানুসারে শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের দ্বারা পূর্বোক্ত ভেদাভেদবাদই চরম সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতাদি অনেক গ্রন্থে যখন জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা হইয়াছে, তখন জীব ও ঈশ্বরের অংশাংশভাবে ভেদ ও অভেদ, উভয়ই সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। নিম্নার্কে স্বামীও ঐ জ্ঞাত জীব ও ব্রহ্মের ভেদ ও অভেদ, উভয়কেই বাস্তব তত্ত্ব বলিয়া নির্ধারণ করিয়াছেন। পরন্তু গোড়ার বৈষ্ণব-চার্য্য প্রভূপাদ শ্রীজীব গোস্বামী ‘তত্ত্বদন্দর্ভে’ ব্রহ্মতত্ত্বকে জীবস্বরূপ হইতে অভিন্ন বালিয়াছেন। তিনি ‘পরমাশ্রয়দন্দর্ভে’ও

১। যেজন্ম বাস্তবমাত্র বস্তু শিববৎ তাপত্রয়োমূ লনং। ভাগবত, ২য় স্কন্ধ। যদা বাস্তববশেন বস্তুনোহংগো-
প্রাপ্তঃ, বস্তুনঃ শক্তির্মারিচ, এবং কাথং জগত তৎ সর্বং বস্তুত্ব, ন ততঃ পৃথগীভং যদন্তঃ পদংকৈবৈব জাতু
শক্তির্মিত্যর্থঃ।—স্বামীক।।

শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের ভেদ নির্দেশ ও অভেদ নির্দেশের উপপাদন করিয়াছেন এবং ইহাও বলিয়াছেন যে, বাঁহারা জ্ঞানলিপ্সু, তাহা দিগের জন্তই শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে জীব ও ব্রহ্মের অভেদের উপদেশ হইয়াছে, এবং বাঁহারা ভক্তিলিপ্সু, তাঁহাদের জন্ত শাস্ত্রে জীব ও ব্রহ্মের ভেদের উপদেশ হইয়াছে। সুতরাং জীব ও গোশ্বামীর এই সকল কথা দ্বারা তিনি যে জীব ও ব্রহ্মের ভেদের জ্ঞান অভেদও স্বীকার করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। পরন্তু “ঐতৈত্তি-চরিতামৃত” গ্রন্থে পাওয়া যায়, ঐতৈত্তিন্যদেব তাহার প্রিয় ভক্ত সনাতন গোশ্বামীকে উপদেশ করিতে বলিয়াছিলেন,— জীবের স্বরূপ এর নিত্য কৃষ্ণের ন্যাস। কৃষ্ণের তটস্থ শক্তি ভেদাভেদ-প্রকাশ।” (মধ্যম ৮ ও, ২৫ পদ্যে)। উক্ত শ্লোকে জীবের স্বরূপ বলিতে “ভেদাভেদ-প্রকাশ” এই কথার দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই তত্ত্ব, এই উভয়ই ঐতৈত্তিন্যদেবের সম্মত, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতরাং ঐতৈত্তিন্যদেব ও তাহার সম্প্রদায়গণক গোশ্বামীগণদগণ জীব ও ব্রহ্মের ভেদাভেদবাদী, ইহাই প্রদিক্‌ আছে।

পূর্বোক্ত কথায় বক্তব্য এই যে, পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামী শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের দ্বিতীয় পাদের শেষে কল্পান্তরে যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তদ্বারা ভেদাভেদবাদই বুঝা যায় না। কারণ, তিনি সেখানে জীবাদির উল্লেখ করিয়া “তৎ সর্বং বস্তুব” এইরূপ কথাই গিরাইয়াছেন। সুতরাং উহার দ্বারা জীব প্রভৃতি সেই ব্রহ্মবস্তুর হইতে পৃথক্‌ নহে অর্থাৎ ব্রহ্মসত্তা হইতে উহাদিগের বস্তুত্ব পৃথক্‌ সত্তা নাই, এই অবৈত সিদ্ধান্তই তাঁহার বিবক্ষিত মনে হয়। পরন্তু শ্রীধর স্বামী শ্রীমদ্ভাগবতের প্রথম স্কন্ধের ব্যাখ্যা করিতে উহার দ্বারা শেষে ভগবান্‌ শঙ্করাচার্য্যের সম্মত অদ্বৈতবাদ বা মাদ্বাবাদেরই স্পষ্ট ব্যাখ্যা করিয়াছেন। শ্রীজীব গোশ্বামীও এই স্কন্ধের ব্যাখ্যা করিতে শ্রীধর স্বামিপাদে যে ঐরূপই আশয়, অর্থাৎ তিনি যে এই স্কন্ধের দ্বারা শেষে অদ্বৈতসিদ্ধান্তেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা স্বীকার করিয়াছেন। সুতরাং দ্বিতীয় স্কন্ধেও তিনি শেষে অদ্বৈত সিদ্ধান্তেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহার ঐরূপই তাৎপর্য্য, ইহাই মনে হয়। কিন্তু যদিও ঐতৈত্তিতত্ত্বদেব শ্রীধর স্বামীকে অমাস্ত করিতে নিষেধ করিয়াছিলেন, তথাপি শ্রীধর স্বামী মাদ্বাবাদের ব্যাখ্যা কারণেও ঐতৈত্তিতত্ত্বদেব উহা গ্রহণ করেন নাই। তিনি সার্বভৌম ভট্টাচার্য্যের নিকটে মাদ্বাবাদের পণ্ডন করিয়াছিলেন, মাদ্বাবাদের নিন্দাও করিয়াছিলেন, এমন কি, ইহাও বলিয়াছিলেন,—“মাদ্বাবাদী ভাষ্য গুলিলে হস্ত সন্ধান।” (চৈতন্যচরিতামৃত, দ্ব্যধ্য ও, ৬ষ্ঠ পঃ)। ফল কথা, শ্রীধর স্বামীর ব্যাখ্যাত সমস্ত দতই যে ঐতৈত্তিতত্ত্বদেব ও তাঁহার সম্প্রদায় শ্রীজীব গোশ্বামী প্রভৃতি গোড়ায় বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মত, ইহা কোনরূপেই বলা যাইবে না। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতাদি গ্রন্থে জীব ঈশ্বরের অংগ, ইহা কথিত হইলেও তদ্বারা জীব ও ঈশ্বরের যে স্বরূপতঃ ভেদ ও অভেদ, উভয়ই আছে, ইহা নিশ্চয় করা যায় না। কারণ, দ্ব্যচার্য্যের মতানুসারে জীব ঈশ্বরের বিভ্রাংশ হইলে তাহাতে স্বরূপতঃ ঈশ্বরের অংশ নাই, ইহা বলা দাইতে পারে। এ বিষয়ে দ্ব্যচার্য্যের কথা পূর্বে বলিয়াছি। তাহার পরে “ঐতৈত্তিচরিতামৃত” গ্রন্থে “ভেদাভেদ-প্রকাশ” এই কথার দ্বারাও জীব ও ঈশ্বরের যে

স্বরূপতঃই ভেদ ও অভেদ, উভয়ই তত্ত্বরূপে কথিত হইয়াছে, ইহাও বুঝা যায় না : উহার দ্বারা বুঝা যায় যে, শাস্ত্রে যেন জীব ও ঈশ্বরের ভেদ প্রকাশ আছে, তদ্রূপ অভেদেরও প্রকাশ আছে। কিন্তু সেই অভেদ তত্ত্বতঃ অভেদ নহে, উহা জীব ও ঈশ্বরের একজাতীয়তাদিপ্রযুক্ত অভেদ। শাস্ত্রে ঐরূপ অভেদ নির্দেশের উদ্দেশ্য আছে, পরে তাহা ব্যক্ত হইবে। ফলকথা, শ্রীচৈতন্ত্যচারিতামৃতের ঐ কথার দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ বুঝা যায় না। কারণ, শ্রীচৈতন্ত্যচারিতামৃতের অল্প শ্লোকের দ্বারা শ্রীচৈতন্ত্যদেব যে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ একেবারেই স্বীকার করিতেন না, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সার্কভৌম ভট্টাচার্যের নিকটে অদ্বৈতবাদের খণ্ডন করিতে শ্রীচৈতন্ত্যদেবের যে সকল উক্তি “শ্রীচৈতন্ত্যচারিতামৃত” গ্রন্থে কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয় প্রকাশ করিয়াছেন, তাহার মধ্যে আছে,—

“মায়াবীশ মায়াবশ ঈশ্বরে জীবে ভেদ। হেন জীবে ঈশ্বর সহ করহ অভেদ ? ॥

ঈশাশাস্ত্রে জীবরূপ শক্তি করি মানো। হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে ? ॥”

(মধ্যম খণ্ড, ষষ্ঠ পরিচ্ছেদ)।

পূর্বেকৃত দুইটি শ্লোকের দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের যে স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ইহাই প্রতিপাদিত হইয়াছে। প্রথম শ্লোকের তাৎপর্য্য এই যে, ঈশ্বর মায়ায় অধীশ অর্থাৎ মায়া তাঁহার অধীন, কিন্তু জীব মায়ায় অধীন, সুতরাং জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ হইতেই পারে না। কারণ, জীব ও ঈশ্বরের তত্ত্বতঃ অভেদ থাকিলে ঈশ্বরকেও মায়ায় অধীন বলিতে হয়। ঈশ্বরেরও জীবগত দোষের আপত্তি হয় : দ্বিতীয় শ্লোকের তাৎপর্য্য এই যে, জীব ঈশ্বরের পরাপ্রকৃতি অর্থাৎ প্রধান শক্তি বলিয়াই ভগবদ্গীতায় কথিত হইয়াছে, সুতরাং তাদৃশ জীবকে ঈশ্বরের সহিত স্বরূপতঃ অভিন্ন বলা যায় না : কারণ, জীব ঈশ্বরের শক্তি হইলে ঈশ্বর আশ্রয়, ঐ শক্তি তাঁহার আশ্রিত, ইহা স্বীকার্য্য। তাহা হইলে ঐ শক্তি ও শক্তিমানের স্বরূপতঃ কখনই অভেদ থাকিতে পারে না। কারণ, আশ্রয় ও আশ্রিত সর্বত্র স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থই হইয়া থাকে। নিম্বার্কসম্প্রদায়ের আধুনিক কোন প্রখ্যাত বাঙ্গালী বৈষ্ণব, মহাত্মা শ্রীচৈতন্ত্যদেবও যে নিম্বার্ক-মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদী ছিলেন, ইহা সমর্থন করিতে নিজকৃত নিম্বার্কভাষ্য-ভূমিকায় পূর্বেকৃত শ্রীচৈতন্ত্যচারিতামৃতের দ্বিতীয় শ্লোকে “হেন জীবে ভেদ কর ঈশ্বরের সনে ?” এইরূপ পাঠ লিখিয়াছেন। কিন্তু প্রাচীন পুস্তকে এবং পরে যে বহু বিজ্ঞ গোস্বামী পণ্ডিতগণের সাহায্যে সংশোধনপূর্ব্বক ব্যাখ্যা সহ শ্রীচৈতন্ত্যচারিতামৃত পুস্তক মুদ্রিত হইয়াছে, তাহাতে “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে ?” এইরূপ পাঠই পাওয়া যায়। বস্তুতঃ ঐ স্থানে “হেন জীবে ভেদ কর ঈশ্বরের সনে ?” এইরূপ পাঠ প্রকৃত হইতেই পারে না। কারণ, ঐ স্থানে এখিধান করা আবশ্যিক যে, কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয়ের বর্ণনানুসারে শ্রীচৈতন্ত্যদেব, সার্কভৌম ভট্টাচার্যের নিকটে জীব ও ঈশ্বরের অদ্বৈতবাদ বা মায়াবাদের খণ্ডন ব্যতিরেকেই ঐ সমস্ত বচন বিদ্যাচর্চা করেন। কিন্তু অদ্বৈতবাদীর হাতে বৎসন জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদই নাই, তখন অদ্বৈতবাদ খণ্ডন করিতে ঐ ভেদ খণ্ডন করা কোন-

রূপেই সম্ভব হইতে পারে না। যিনি জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদই মানেন না, তাহা বলেনও নাই, তাঁহাকে “হেন জীবে ভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এই কথা ক্রিপে বলা যায়? ত্রীচৈতন্যদেব ঐ কথা ক্রিপে বলিতে পারেন? ইহা অবশ্য চিন্তা করিতে হইবে। অবশ্য ঐ স্থলে “হেন জীবে ভেদ কর” এইরূপ পাঠ হইলেও “হেন” শব্দের বিরোধ বা বিভাগ অর্থ গ্রহণ করিয়া এক প্রকার ব্যাখ্যা করা যাইতে পারে, এবং ঐ কথার দ্বারা অদ্বৈতবাদের খণ্ডনও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু উহা প্রকৃত পাঠ নহে। “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” ইহাই প্রকৃত পাঠ। তাহা হইলে এখন পাঠকগণ প্রণিধানপূর্বক বিবেচনা করুন যে, উক্ত দুই শ্লোকে “হেন জীবে ঈশ্বর সহ করহ অভেদ?” এবং “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এই কথার দ্বারা ত্রীচৈতন্যদেবের কি মত বুঝা যায়। যদি ঈশ্বরের সহিত জীবের স্বরূপতঃ অভেদ থাকে, তাহা হইলে কি পূর্বোক্ত কথার দ্বারা স্বরূপতঃ অভেদের ঐরূপ নিষেধ উপপন্ন হইতে পারে? পরন্তু ত্রীচৈতন্যচরিতামৃতের অন্তর্ভুক্ত পাণ্ডুরা যায়, “কথা পূর্ণানন্দৈশ্বর্য কৃষ্ণ মাংসর। কাহা ক্ষুদ্র জীব দুঃখী মায়ার কিঙ্কর ॥” (অন্ত্যখণ্ড, পঞ্চম পং)। উক্ত শ্লোকের দ্বারাও জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদেরই নিষেধ হইয়াছে। সুতরাং ত্রীচৈতন্যচরিতামৃতের পূর্বোক্ত শ্লোকে “ভেদাভেদপ্রকাশ” এই কথার দ্বারা শাস্ত্রে বাহ্যতে ঈশ্বরের সহিত ভেদ প্রকাশ ও অভেদ প্রকাশ আছে, ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। শ্রীজীব গোস্বামী যে ‘অভেদ নির্দেশ’ বলিয়া উহার উপপাদন করিয়াছেন, তাহাই “ত্রীচৈতন্যচরিতামৃত” “অভেদ প্রকাশ” বলিয়া কথিত হইয়াছে। সেখানে “প্রকাশ” শব্দের অর্থ কেমন হইয়াছে, উহার অর্থ ও প্রয়োজন কি? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু ত্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থে যে ঈশ্বর প্রকলিত অগ্নিসদৃশ ও জীব ফুলিঙ্গ কণার সদৃশ, ইহা কথিত হইয়াছে, তদ্বারাও ঈশ্বরের সহিত জীবের স্বরূপতঃ অভেদ বুঝা যায় না। কারণ, অন্তর্ভুক্ত শ্লোকের দ্বারা স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ইহাই প্রতিপন্ন হওয়ার ঈশ্বর ও জীবের অগ্নি ও ফুলিঙ্গের সহিত বথাসম্ভব সাদৃশ্যই সেখানে বুঝিতে হইবে, অসম্ভব সাদৃশ্য বুঝা যাইবে না। জীবচৈতন্য নিত্য পদার্থ, সুতরাং উহা ঈশ্বর হইতে উৎপন্ন না হওয়ার এবং উহার বিনাশ সম্ভব না হওয়ার তগ্নিফুলিঙ্গের সহিত উহার অনেক অংশে সাদৃশ্য সম্ভবও নহে। পরন্তু জীব ঈশ্বরের অংশ বলিয়া কথিত হইলেও তদ্বারা ঈশ্বরের সহিত জীবের স্বরূপতঃ অভেদ সিদ্ধ হয় না। কারণ, জীব ঈশ্বরের শক্তিবিশেষ, এ সম্বন্ধেই ভিন্ন পদার্থ হইয়াও ঈশ্বরের অংশ বলিয়া কথিত হইয়াছে। শ্রীবলদেব দত্তাভূষণ মহাশয়ও ইহাই বলিয়াছেন^১ এবং তিনিও গোবিন্দভাষ্য মত্বমতান্তরসারেই জীবকে ঈশ্বরের বিভিন্নাংশ বলিয়াছেন। জীব ঈশ্বরের

১। বঙ্গীয়-সাহিত্য-পরিষদের প্রাচীন পুঁথিখানার সংরক্ষিত হস্ত-লিখিত “ত্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে “হেন জীবে অভেদ কর ঈশ্বরের সনে?” এইরূপ পাঠ আছে। ঐ পুস্তকে লিপিকাল ১০৮০ বঙ্গাব্দ।

২। স চ তদতিমোহর্ষপ তচ্ছক্তিরূপদ্বাং তদংশে নিগজতে ইত্যাদি।—সিদ্ধান্তরত্ন, ৮ম পাদ।

বিভিন্নাংশ বলিয়াই ঈশ্বরের সহিত তাহার স্বরূপতঃ অভেদ নাই। শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থেও ঈশ্বরের অবতারগণ তাঁহার স্বাংশ, এবং জীব তাঁহার বিভিন্নাংশ, ইহা কথিত হইয়াছে। যথা—
 “স্বাংশ বিস্তার চতুর্বাহ অবতারগণ। বিভিন্নাংশ জীব তাঁর শক্তিতে গণন।” (মধ্যম খণ্ড, ২২শ পরিচ্ছেদ)। ফলকথা, শ্রীচৈতন্যচরিতামৃতের কোন শ্লোকের দ্বারা শ্রীচৈতন্যদেব যে, নিষার্কমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদাভেদবাদী ছিলেন, ইহা বুঝা যায় না। কারণ, বহু শ্লোকের দ্বারাই তিনি মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদবাদী ছিলেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। তবে উক্ত বিষয়ে তাঁহার প্রকৃত মত নির্ণয় করিতে হইলে তিনি যে ভক্তচূড়ামণি প্রভুপাদ শ্রীসনাতন গোস্বামীকে শ্রীমুখে তাঁহার সিদ্ধান্ত বলিয়াছিলেন, সেই সনাতন গোস্বামীর নিকটে শিক্ষিত হইয়া তাঁহার ভ্রাতুষ্পুত্র প্রভুপাদ শ্রীজীবগোস্বামী ও তাঁহার সম্প্রদায়রক্ষক শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়, যিনি শ্রীবন্দ্যবনে শ্রীগোবিন্দের আদেশে বেদান্তদর্শনের গোবিন্দভাষ্য নির্মাণ করিয়াছিলেন, তিনি উক্ত বিষয়ে কিরূপ সিদ্ধান্ত বলিয়া গিয়াছেন, তাহাই সর্বোপরি বুঝা আবশ্যক। কিন্তু তাঁহাদিগের গ্রন্থে নানা স্থানে নানারূপ কথা আছে। তাঁহাদিগের সমস্ত কথার সামঞ্জস্য করিয়া তাঁহাদিগের প্রকৃত মত নির্ণয় করা এবং তাঁহাদিগের নানা কথার নানা আপত্তির নিরাস করা অতি দুঃসাধ্য বলিয়াই মনে হইয়াছে। তথাপি বহু চিন্তা ও পরিশ্রমে ক্ষুদ্র বুদ্ধির দ্বারা যত দূর বুঝিয়াছি, তাহাতে শ্রীচৈতন্যদেব নিষার্কমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদাভেদবাদ গ্রহণ করেন নাই। তিনি মাধ্বমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদবাদই গ্রহণ করিয়াছিলেন। মধ্বাচার্যের মতের সহিত তাঁহার মতের কোন কোন অংশে পার্থক্য থাকিলেও জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ বিষয়ে তিনি যে মাধ্বমতকেই গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং তদনুসারে তাঁহার সম্প্রদায়রক্ষক শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতিও যে উক্ত মাধ্বমতেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন, ইহাই আমার বোধ হইয়াছে। ক্রমশঃ ইহার কারণ বলিতেছি।

প্রথমতঃ দেখিতে পাই, শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় শ্রীজীব গোস্বামিপাদের “তত্ত্বসন্দর্ভে”র টীকার প্রারম্ভে মঙ্গলাচরণের প্রথম শ্লোকে শ্রীচৈতন্যদেবের প্রতি ভক্তি প্রকাশ করিয়া, দ্বিতীয় শ্লোকে তুল্যভাবে মধ্বাচার্যের প্রতিও ভক্তি প্রকাশ করিয়াছেন। তিনি সেখানে নিষার্ক অথবা অন্য কোন বৈষ্ণবাচার্যের নামোল্লেখ করেন নাই। পরন্তু শ্রীজীব গোস্বামীও “তত্ত্বসন্দর্ভে” “শ্রীমধ্বাচার্যচরণৈঃ” ইত্যাদি এবং “তত্ত্ববাদগুরুণাং...শ্রীমধ্বাচার্যচরণানাং” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা মধ্বাচার্যের প্রতি অত্যাশ্রয় প্রকাশ করিয়াছেন। সেখানে টীকাকার শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় মধ্বাচার্যের প্রতি শ্রীজীবগোস্বামিপাদের অত্যাশ্রয়ের কারণ প্রকাশ করিতে হেতু বলিয়াছেন, “স্বপূর্বাচার্যাত্মকং”। সুতরাং তাঁহার ঐ কথার দ্বারাও শ্রীজীবগোস্বামী যে, জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ বিষয়ে তাঁহার পূর্বাচার্য মাধ্বমুনির মতই সাদরে গ্রহণ করিয়া সমর্থন করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ও মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে শ্রীচৈতন্যদেবের ন্যায় তুল্যভাবে মধ্বাচার্যের

প্ৰতিও অত্যাৱৰ্ত্ত প্ৰকাশ কৰিৱাছেন। পৱন্ত তিনি মধ্বাচাৰ্য্যোৰ পূৰ্বোক্ত মতানুসাৰেই গোবিন্দভাষ্য বেদান্তসূত্ৰেৰ ব্যাখ্যা কৰিৱাছেন ; কাৰণ, জীব ও ঈশ্বৰেৰ স্বৰূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ বিষয়ে মধ্বাচাৰ্য্যোৰ মতই ত্ৰিচৈতন্যদেৱেৰ স্বীকৃত, ইহা তাঁহাৰ গোবিন্দ-ভাষ্যেৰ টীকাৰ প্ৰান্তে স্পষ্টই কথিত হইয়াছে^১ এবং তিনি যে, মধ্বাচাৰ্য্যোৰ “তত্ত্ববাদ” আশ্ৰয় কৰিয়াই সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা কৰিৱাছেন, ইহা তাঁহাৰ “সিদ্ধান্তবত্ত্ব” গ্ৰন্থেৰ শেষ শ্লোকৰ দ্বাৰাও স্পষ্ট বুঝা যায়^২। ঐ গ্ৰন্থেৰ বিজ্ঞতম টীকাৰও সেখানে ঐ শ্লোকৰ প্ৰয়োজন বুঝাইতে জীবদেব বিভ্ৰাভূষণ মহাশয়কে “মাধ্বাবয়দীক্ষিতভগবৎকৃষ্ণচৈতন্যমতস্থ” বলিৱাছেন^৩। ঐ শ্লোকৰ শেষে যে, “তত্ত্ববাদ” বলা হইয়াছে, উহা মাধ্ব সিদ্ধান্তেৰই নামান্তৰ। তাই মধ্বাচাৰ্য্য ও তাঁহাৰ সম্প্ৰদায় বৈষ্ণবগণ “তত্ত্ববাদী” বলিয়া প্ৰসিদ্ধ। তত্ত্ববাদী বৈষ্ণবগণও অন্যান্য বৈষ্ণব-সম্প্ৰদায়েৰ সহিত কোন স্থানে ত্ৰিচৈতন্যদেৱেৰ দৰ্শন-প্ৰভাৱেই ত্ৰিকৃষ্ণেৰ উপাসক হইয়া কৃষ্ণনাম গ্ৰহণ কৰিৱাছিলেন, ইহাও “ত্ৰিচৈতন্যচৰিতামৃত” গ্ৰন্থে বৰ্ণিত আছে এবং মধ্বাচাৰ্য্য বিষ্ণুকে পৰতত্ত্ব বলিলেও ত্ৰিচৈতন্যদেৱ পৰিপূৰ্ণশক্তি স্বয়ং ভগবান্ ত্ৰিকৃষ্ণকেই পৰতত্ত্ব বলিৱাছিলেন, ইহাও ঐ গ্ৰন্থে বৰ্ণিত আছে। (মধ্যমখণ্ড, ৯ম ও ২০শ পৰিচ্ছেদ দ্ৰষ্টব্য) : সূত্ৰাং পৰতত্ত্ব বিষয়ে মধ্বাচাৰ্য্যোৰ মত হইতে ত্ৰিচৈতন্যদেৱ যে, বিশিষ্ট মতই গ্ৰহণ কৰিৱাছিলেন, ইহা বুঝা যায়। ত্ৰিচৈতন্যসম্প্ৰদায় প্ৰভুপাদ শ্ৰীজীব গোস্বামী প্ৰভৃতিও গোপীজনবল্লভ ত্ৰিকৃষ্ণই পৰতত্ত্ব, এই সিদ্ধান্তই সমৰ্থন কৰিৱাছেন। কিন্তু তাঁহাৰা জীব ও ঈশ্বৰেৰ স্বৰূপতঃ কেবল ভেদই আছে, এই মাধ্বমতেৰই সমৰ্থন কৰিৱাছেন। অবশ্য শ্ৰীজীব গোস্বামী “তত্ত্বসন্দৰ্ভে” জীবস্বৰূপ বৰ্ণনেৰ পৰে বলিৱাছেন যে,^৪ এবস্থত জীবসমূহেৰ চিন্মাত্ৰ যে স্বৰূপ, তাহাৰ সজাতীয়ত্ব ও অংশিত্ববশতঃ সেই জীবস্বৰূপ হইতে অভিন্ন যে ব্ৰহ্মতত্ত্ব, তাহা এই গ্ৰন্থে বাচ্য। এখানে প্ৰথমে বুঝা আবশ্যক যে, শ্ৰীজীব গোস্বামী

১। ‘অথ ত্ৰিকৃষ্ণচৈতন্যহৰিশ্বীকৃতমধ্বমুনিমতানুসারতো ব্ৰহ্মহুত্যাণি ব্যাচিখ্যাহৰ্ভাব্যাকারঃ শ্ৰীগোবিন্দে। কান্তী বিদ্যাভূষণাপরনামা বলদেবঃ’ ইত্যাদি।

২। আনন্দতীৰ্থপ্ৰ তম্ভূতং মে চৈতন্ত্যভাষং প্ৰভৱাতিক্ৰমং।

চেতোহয়বিন্দং প্ৰিয়তামরনং পিবন্ত্যলিঃ সচ্ছবিতত্ত্ববাদঃ ॥

—শ্ৰীৰলদেব বিভ্ৰাভূষণকৃত “সিদ্ধান্তবত্ত্ব”ৰ শেষ শ্লোক।

৩। অখাশ্বনঃ শ্ৰীমাধ্বাবয়দীক্ষিতভগবৎকৃষ্ণচৈতন্যমতস্থমাহ। “তত্ত্ববাদঃ”—সৰ্বং বস্তু সত্যং ন কিঞ্চিদসত্যমস্মীতি মধ্বৱাদান্তঃ।—উক্ত শ্লোকৰ টীকা।

৪। “এবস্থতানাং জীবানাং চিন্মাত্ৰং যৎ স্বৰূপং তয়ৈৱাকৃত্য তৎসংশিচ্ছেন চ ভ্ৰমভিন্নং যৎ তত্ত্বং তদত্ৰ যচা মতি ব্যস্তিৰ্নিৰ্দেশদ্বাৰা প্ৰোক্তং”। তত্ত্বসন্দৰ্ভ। ঈশৱজ্ঞানার্থ জীবস্বৰূপজ্ঞানং নিৰ্ণীতং, অথ তৎসাদৃশ্চে-ন-স্বস্বৰূপং নিৰ্ণেতুং পূৰ্বোক্তং যোজয়তি, “এবস্থতানাং”মিত্যাदि। “তয়ৈৱাকৃত্য”তি, চিন্মাত্ৰে সতি চেতয়িত্বং যাকৃতিজ্জ্ঞাতিস্তয়া ইত্যর্থঃ। তদংশিচ্ছেন জীৱাংশিচ্ছেন চেত্যর্থঃ। “অংশঃ খলু অংশিনো ন ভিন্নতে পূৰ্ব্বাদিৱ দণ্ডিনো দণ্ডঃ”। জীৱাদিশক্তিৰদ্বৈতক্ৰমশ্চিৎ, জীবন্ত ব্যাধিঃ। তাদৃশজীবনিৰূপণদ্বাৰা শাস্ত্ৰত ব্ৰহ্মসদৃশক্ৰিয়মুক্তং। অত্ৰ জীৱাদিশক্তিৰিশিষ্টদ্বৈতব্ৰহ্মনিৰূপণেন তত্ত্ব তথাৎ বক্তব্যমিত্যর্থঃ।—বলদেব বিভ্ৰা-ভূষণকৃত টীকা।

ব্রহ্মতত্ত্ব নিরূপণ করিতে প্রথমে জীবস্বরূপ নিরূপণ করিয়াছেন কেন? ইহার কারণ বলিতেই—উক্ত সন্দর্ভের দ্বারা ব্রহ্মতত্ত্ব বুঝিতে যে, জীবস্বরূপ বুঝা আবশ্যক, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। তিনি জীবসমূহকেও অনন্তশক্তিবিশিষ্ট ব্রহ্মের অংশম প্রধান শক্তি বলিয়াছেন। গোড়ীয় বৈষ্ণবচার্য্যগণ ত্রিচৈতন্যদেবের মতানুসারে ভগবদ্গীতার সপ্তম অধ্যায়ের “অপরেয়ামতত্ত্বজ্ঞাং প্রকৃতিং বিদ্ধি মে পরাং। জীবভূতাং মহাবাহো যয়েদ ধার্য্যতে জগৎ” ৥ এই (৫ম) শ্লোকের এবং বিষ্ণুপুরাণের “বিষ্ণুশক্তিঃ পরা প্রোক্তা” ইত্যাদি বচন এবং আরও অনেক শাস্ত্রপ্রমাণের দ্বারা জীবসমূহকে ঈশ্বরের শক্তি বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। জীব ঈশ্বরের পরাপ্রকৃতি অর্থাৎ প্রধান শক্তিবিশেষ, ইহাই পূর্বোক্ত ভগবদ্গীতা-বাক্যের দ্বারা তাঁহার বুঝিয়াছেন। অসংখ্য জীবচৈতন্য ঈশ্বরের সৃষ্টাদি কার্যের সহায়, জীব না থাকিলে তাঁহার সৃষ্টাদি ও লীলা হইতে পারে না, এই জন্য জীবকে তাঁহার শক্তি বলা হইয়াছে। “ঈশ্বরঃ সর্বভূতানাং হৃদদেশেহর্জুন তিষ্ঠতি। ব্রাহ্মণ সর্বভূতানি যত্রাক্রুতানি মায়া ৥” এই ভগবদ্গীতা-(১৮।৬১) বচনের দ্বারা প্রত্যেক জীবদেহে যে একই ঈশ্বর অন্তর্ধানরূপে সতত অবস্থান করিতেছেন, এবং প্রত্যেক দেহে এক একটা জীবচৈতন্য সেই ঈশ্বরের অধীন হইয়া সেই ঈশ্বরের সহিতই নিত্য সংশ্লিষ্ট হইয়া বিদ্যমান আছে, ইহা বুঝিলে জীব ঈশ্বরের নিত্যসংশ্লিষ্ট শক্তি এবং তাঁহার মায়াশক্তির অধীন বলিয়া “তটস্থ শক্তি,” ইহা বলা বাইতে পারে। পূর্বোক্ত জীব-শক্তি ঈশ্বরের নিত্য বিশেষণ; কারণ, ঈশ্বর সতত এই শক্তিবিশিষ্ট। ঈশ্বর তাঁহার বাস্তব অনন্ত শক্তি হইতে কখনই বিযুক্ত হন না, শক্তিমানকে পরিত্যাগ করিয়া শক্তি কখনই থাকিতে পারে না। জীব প্রভৃতি অনন্ত শক্তিবিশিষ্ট চৈতন্যই ঈশ্বর, তাঁহার নিত্য বিশেষণ এই অনন্তশক্তিকে ত্যাগ করিয়া শুরু চৈতন্যের ঈশ্বরত্ব নাই, পূর্বোক্ত বাস্তব শক্তিবিশিষ্ট ঈশ্বর-চৈতন্য হইতে অতিরিক্ত ব্রহ্মতত্ত্বও নাই, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিতেই পূর্বোক্ত তাৎপর্য্যে ত্রিজীব গোস্থামী জীব শক্তিকে ঈশ্বরের নিত্য বিশেষণরূপ অংশ ও ব্যাপ্তি লিখিয়াছেন এবং উহা বলিয়া পূর্বোক্তরূপ ব্রহ্মতত্ত্ব বুঝিতে যে, তাঁহার জীবরূপ শক্তি বুঝা নিতান্ত আবশ্যক, সেই জন্যই তিনি পূর্বে জীবস্বরূপ নিরূপণ করিয়াছেন, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু সেখানে তিনি ব্রহ্মকে জীব হইতে স্বরূপতঃ অভিন্ন বলেন নাই, অর্থাৎ জীবচৈতন্য ও ব্রহ্মচৈতন্য যে তত্ত্বতঃ অভিন্ন বস্তু, ইহা তিনি বলেন নাই। কারণ, তিনি সেখানে ব্রহ্মকে জীবস্বরূপ হইতে অভিন্ন বলিতে লিখিয়াছেন, “তস্মৈবাকৃত্য তদংশিৎবেন চ তদভিন্নং যতন্তং”। এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক যে, উক্ত বাক্যে ব্রহ্মে জীবের সঙ্গাতীয়ত্ব ও অংশিত্ববশতঃ অভেদ বলা হইয়াছে। ব্রহ্মও চৈতন্যস্বরূপ, জীবও চৈতন্যস্বরূপ, সুতরাং চিৎস্বরূপে ব্রহ্ম জীবের একাকৃতি অর্থাৎ সঙ্গাতীয়, এবং জীব ব্রহ্মের নিত্য-সিদ্ধ বিশেষণ, ব্রহ্ম কখনই জীবশক্তি হইতে বিযুক্ত হন না, জীবশক্তিকে ত্যাগ করিয়া নির্বিশেষ

১। বিষ্ণুশক্তিঃ পরা প্রোক্তা ক্ষেত্রজ্ঞাখ্যা তথাপরা।

অবিদ্যা কর্মসংজ্ঞাস্তা ভূতীয়া শক্তিরিষ্যতে ॥—বিষ্ণুপুরাণ। ৬।৭।৬১।

নিঃশক্তি চৈতন্ত্যমাত্রের অস্তিত্বই নাই, এই জন্য ব্রহ্মকে জীবের অংশী বলা হইয়াছে। জীবকে ব্রহ্মের অংশ ও ব্যাপ্তি বলা হইয়াছে। সুতরাং ব্রহ্ম জীবের সঙ্গাতীত্ব ও অংশিত্ব-বশতঃ জীব হইতে অভিন্ন, ইহা বলা যাইতে পারে। কিন্তু তাহাতে জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভেদ বলা হয় না। তাহা হইলে শ্রীজীব গোস্বামী ঐ স্থলে “স্বরূপতত্ত্বভিন্নঃ” এই কথা না বলিয়া “তদৈবাকৃত্য। তদংশিত্বেন চ তদভিন্নঃ” এইরূপ কথা বলিয়াছেন কেন? ইহাও প্রণিধানপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যিক। টীকাকার শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় পূর্বোক্ত স্থলে শ্রীজীব গোস্বামীর তাৎপর্য্য বর্ণন করিতে লিখিয়াছেন, “অংশঃ খলু অংশিনো ন তিস্ততে পুরুষাদিব দত্তিনো দত্তঃ।” অর্থাৎ দত্তী পুরুষ যেমন তাঁহার বিশেষণ দত্ত হইতে বিযুক্ত হন না, তাহা হইলে তাঁহাকে তখন দত্তী বলা যায় না, তদ্রূপ ঈশ্বর তাঁহার নিত্য-বিশেষণ জীবশক্তি হইতে কখনই বিযুক্ত হন না। তাই ঈশ্বরকে অংশী বলিয়া জীব শক্তিকে তাঁহার অংশ বলা হইয়াছে। দত্তী পুরুষের বিশেষণ দত্তকে যেমন ঐ দত্তী পুরুষের অংশ বলা যায়, তদ্রূপ ঈশ্বরের নিত্যস্বক বিশেষণ জীবশক্তিকে তাঁহার অংশ বলা হইয়াছে। কিন্তু দত্তী পুরুষ ও দত্তের যেমন স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে, তদ্রূপ জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে। ফলকথা, এখানে শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় দত্তী পুরুষ ও তাঁহার দত্তকে যখন অংশী ও অংশের দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন, তখন অংশী ঈশ্বর ও অংশ জীবের দত্তী পুরুষ ও দত্তের তার স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদ প্রদর্শনই তাঁহার উদ্দেশ্য বুঝা যায়। নচেৎ তিনি অস্তানা দৃষ্টান্ত ত্যাগ করিয়া ঐ দৃষ্টান্তের উল্লেখ করিবেন কেন? এবং স্বরূপতঃ অভেদ পক্ষে তাঁহার ঐ দৃষ্টান্ত কিরূপেই বা সংগত হইবে? ইহাও প্রণিধানপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যিক। এখন যদি অংশ ও অংশীর স্বরূপতঃ ভেদই তাঁহার সিদ্ধান্ত হয়, তাহা হইলে উক্ত টীকাসন্দর্ভে “ন তিস্ততে” এই বাক্যের ব্যাখ্যা বুঝিতে হইবে “ন বিযুক্ত্যতে”। বিরোধ বা বিভাগ অর্থেও “ভিদ”-ধাতুর প্রয়োগ দেখা যায়, উহা অপ্ৰামাণিক নহে। পরন্তু শ্রীজীব গোস্বামী “তত্ত্বসন্দর্ভে” পূর্বে জীব ও ঈশ্বরের অভেদবোধক শাস্ত্রের বিরোধপরিহারের জন্য জীব ও ঈশ্বর, এই উভয়ের চৈতন্ত্যরূপতাবশতঃ যে অভেদ বলিয়াছেন, তদ্বারাও তাঁহার মতে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। শ্রীজীব গোস্বামী শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশের আরও অনেক হেতু বলিয়াছেন। তাঁহার মতে জীব ও ঈশ্বরে স্বরূপতঃ অভেদ নাই বলিয়াই তিনি অভেদ-বোধক শাস্ত্রের বিরোধ পরিহার করিতে ঐ সমস্ত হেতু নির্দেশ করিয়াছেন। সেখানে টীকাকার বলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ও দৃষ্টান্তস্বরূপ শ্রীজীব গোস্বামীর বক্তব্য^১ বুঝাইয়া, উপসংহারে তাঁহার মূল বক্তব্য স্পষ্ট করিয়াই

১। “তত এব অভেদশাস্ত্রানুভবোক্তিরূপতঃ ইত্যাদি।—তত্ত্বসন্দর্ভ। “কেন হেতুনা ইত্যাহ। উভয়ো-রাজীবয়োশ্চিরূপতঃ হেতুনা। যথা গোবস্তায়োস্তরূপতঃ হুমারয়োর্কা বিপ্রযোর্কিপ্রযোদৈক্যং তত্ত্ব জ হৈবাবভেদে ন তু ব্যাক্যোচিতঃ। তথাগতঃ “ঈশজীবয়োঃ স্বরূপাভেদো নাতীতি শিঃ”।—টীকা।

প্রকাশ করিতে লিখিয়াছেন,—“তথা চাত্র ঈশজীবয়োঃ স্বরূপাভেদো নাতীতি সিদ্ধং।” তিনি দৃষ্টান্ত দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত বুঝাইয়াছেন যে, যেমন গৌরবর্ণ ও শ্রামবর্ণ ব্রাহ্মণঘরের অথবা বৃক ও বালক ব্রাহ্মণঘরের ব্রাহ্মণরূপে একই থাকায় জাতিরূপে অভেদ আছে; কিন্তু ব্যক্তিব্যয়ের অভেদ নাই অর্থাৎ জাতিগত অভেদ থাকিলেও ব্যক্তিগত অভেদ নাই, তদ্রূপ জীবও চৈতন্ত-স্বরূপ, ঈশ্বরও চৈতন্তস্বরূপ, সুতরাং উভয়েই চিৎস্বরূপে একজাতীয় বলিয়া শাস্ত্রে ঐক্যপথে উভয়ের অভেদ নির্দেশ হইয়াছে, কিন্তু জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নাই, ভেদই আছে। এখানে শ্রীবলদেব বিজ্ঞানভূষণ মহাশয় পূর্বোক্তরূপ দৃষ্টান্তদ্বারা শ্রীজীব গোস্বামিপাদের পূর্বোক্তরূপ সিদ্ধান্তেরই সমর্থন ও স্পষ্ট প্রকাশ করার জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদাভেদ-বাদ যে তাঁহাদিগের সিদ্ধান্ত নহে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। পরন্তু শ্রীবলদেব বিজ্ঞানভূষণ মহাশয় তাঁহার “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থের অষ্টম পাদে ভেদাভেদবাদের উল্লেখ করিয়া, ঐ মতের খণ্ডনই করিয়াছেন। সেখানে তিনি জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ থাকিলে দোষও বলিয়াছেন^১ এবং জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদও তব্ব হইলে ঐ অভেদের জ্ঞানবশতঃ ঈশ্বরের প্রতি ভক্তি হইতে পারে না, ইহাও অনেক স্থানে বলিয়াছেন এবং স্বরূপতঃ ভেদপক্ষই অর্থাৎ উক্ত বিষয়ে শাস্ত্রসিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়া ভক্তির সমর্থন করিয়াছেন। শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশ আছে কেন? ইহা বুঝাইতে তিনিও “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থের শেষে ঐ অভেদ নির্দেশের অনেক হেতু বলিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামী “পরমাত্মসম্বর্তে”^২ ও শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের ভেদ নির্দেশের জায় অভেদ নির্দেশও আছে, ইহা স্বীকার করিয়া, উহার সামঞ্জস্য প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন যে, শক্তি ও শক্তিমানের পরস্পরাঙ্কপ্রবেশ-বশতঃ এবং শক্তিমান ব্যতিরেকে শক্তির অসম্ভাবশতঃ এবং জীব ও ঈশ্বর, এই উভয়ের চৈতন্তস্বরূপতার অবিশেষবশতঃ শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশ হইয়াছে। পরে তিনি ইহাও বলিয়াছেন যে, জানেচ্ছা অধিকারিবিশেষের জন্তই শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদ নির্দেশ হইয়াছে। কিন্তু ভক্তিসাধকেচ্ছা অধিকারীদিগের জন্য জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদ নির্দেশ হইয়াছে। পরে “ভক্তিসম্বর্তে” তিনি কৈবল্যকামী অধিকারিবিশেষের কৈবল্য মুক্তিলাভের কারণ জ্ঞানমিশ্র ভক্তিবিশেষও বলিয়াছেন এবং সেখানে “অহংগ্রহ উপাসনা” অর্থাৎ মোহহং জ্ঞানরূপ উপাসনা যে শুদ্ধ ভক্তগণের বিঘ্নীভূত, তাঁহারা উহা করিতেই পারেন না, ইহাও বলিয়াছেন। সুতরাং কৈবল্য-মুক্তি আছে এবং অধিকারিবিশেষের সাধনার ফলে উহা হইয়া থাকে। তাহারা কৈবল্য মুক্তিই পরমপুরুষার্থ মনে করিয়া উহাই ইচ্ছা করেন, তাহারা ঐক্যাদর্শনরূপ জ্ঞানলাভের জন্ত “মোহহংজ্ঞান”রূপ উপাসনা করেন, এবং উহা তাঁহাদিগের অতীত সিদ্ধির জন্ত শাস্ত্র-নির্দিষ্ট উপায়, ইহা শ্রীজীব গোস্বামিপাদও স্বীকার করিয়াছেন। “শ্রীচৈতন্তচরিতামৃত”

১। যদ জীবৈশ্বর্যোঃ স্বরূপৈবভেদস্তদীশস্ত্যাপি জ্ঞানিহৃৎস্বরূপভোগঃ, জীবন্ত চ জগৎকর্তৃবাদি” ইত্যাদি।

এছে কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয়ও বলিয়াছেন,—“নিৰ্বিশেষ ব্ৰহ্ম সেই কেবল জ্যোতিৰ্ময় । সাযুজ্যের অধিকারী তাহা পার লয় ॥” (আদিখণ্ড, পঞ্চম পঃ)। ফলকথা, ঐজীব গোস্থামী জীব ও ঈশ্বরের স্বৰূপতঃ ভেদই তত্ত্ব বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তিনি “পরমাঅসন্দর্ভে” জীব ও ঈশ্বরের অভেদ নির্দেশের হেতু বলিয়া উহার অহুব্যাখ্যা “সৰ্বসংবাদিনী” এছে স্পষ্ট করিয়াই তাঁহার পূৰ্বোক্ত সিদ্ধান্ত বাক্ত করিতে বলিয়াছেন,—“তদেবমভেদং বাক্যং দ্বয়োচ্চৈতন্যাদিনৈব একাকারত্বং বোধয়তি উপাসনাবিশেষার্থং ন তু বস্তুক্যং।” অর্থাৎ “তত্ত্বমসি,” “অহং ব্রহ্মস্মি” ইত্যাদি যে অভেদবোধক বাক্য আছে, তাহা অধিকারবিশেষের উপাসনাবিশেষের জন্য জীব ও ঈশ্বরের চৈতন্যস্বৰূপতা প্রভৃতি কারণবশতঃই একাকারত্ব অর্থাৎ ঐ উভয়ের এক-জাতীয়ত্বের বোধক, কিন্তু বস্তুর ঐক্যবোধক নহে অর্থাৎ জীব ও ঈশ্বর যে তত্ত্বতঃ এক বা অভিন্ন, ইহা ঐ সমস্ত বাক্যের তাৎপৰ্য্য নহে। ঐজীব গোস্থামী তাঁহার “সৰ্বসংবাদিনী” এছে তাঁহার পরমাঅসন্দর্ভের সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া, উপসংহারে বলিয়াছেন, “তস্মাৎ তত্ত্বদস-জ্ঞাবাদব্রহ্মণো ভিন্নাত্তেব জীবচৈতন্যানীত্যাত্মাতঃ” এবং বলিয়াছেন, “তস্মাৎ সৰ্বথা ভেদ এব জীবপরয়োঃ।” এখানে “ভিন্নাত্তেব” এবং “ভেদ এব” এই দুই স্থলে “এব” শব্দের দ্বারা স্বৰূপতঃ অভেদেরই নিষেধ হইয়াছে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায় এবং “ন বস্তুক্যং” এই বাক্যের দ্বারাও জীব ও ঈশ্বর যে এক বস্তু নহে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতরাং ঐজীব গোস্থামী যে, মাধবমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বৰূপতঃ ঐকান্তিক ভেদই সমর্থন করিয়াছেন, এ বিষয়ে আম-দিগের সংশয় হয় না, এবং ঐজীব গোস্থামী নানা হেতুর উল্লেখ করিয়া শাস্ত্রে জীব ও ঈশ্বরের যে অভেদ নির্দেশের উপপাদন করিয়াছেন, তাহাই ঐচৈতন্যচরিতামৃত পূৰ্বোক্ত শ্লোকে “ভেদাভেদপ্রকাশ” এই কথায় “অভেদ প্রকাশ” বলা হইয়াছে, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। কারণ, পূৰ্বোক্ত সমস্ত কারণবশতঃ জীব ও ঈশ্বরের স্বৰূপতঃ অভেদ নাই, কেবল ভেদই আছে, ইহাই ঐচৈতন্যদেব ও তাঁহার সম্প্রদায়রক্ষক ঐজীবগোস্থামী প্রভৃতি গৌড়ীয় বৈষ্ণবা-চার্যগণের সিদ্ধান্ত বলিয়া আমরা নিঃসন্দেহে বুঝিয়াছি। এখানে ইহা স্মরণ রাখা অত্যাবশ্যক যে, জীব ও ঈশ্বরের স্বৰূপতঃ ভেদও আছে, অভেদও আছে, তাঁহার অচিন্ত্যশক্তিবশতঃ তাঁহাতে ঐ ভেদ ও অভেদ থাকিতে পারে, উহা তাঁহাতে বিরুদ্ধ হয় না, ইহাই নিষার্কসম্প্রদায়-সম্মত জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদ বা দ্বৈতত্ববাদ। জীব ও ঈশ্বরের স্বৰূপতঃ অভেদ স্বীকার না করিয়া, একজাতীয়ত্বাদিপ্রযুক্ত অভেদ বলিলে ঐ মতকে ভেদাভেদবাদ বলা যায় না। তাহা হইলে নৈয়ায়িক প্রভৃতি দ্বৈতবাদিসম্প্রদায়কেও ভেদাভেদবাদী বলা যাইতে পারে। কারণ, তাঁহাদিগের মতেও চেতনস্বৰূপে ও আত্মস্বৰূপে জীব ও ঈশ্বর একজাতীয়ঃ একজাতীয়ত্ব-বশতঃ তাঁহারাও জীব ও ঈশ্বরকে অভিন্ন বলিতে পারেন। কিন্তু ব্যক্তিগত অভেদ অর্থাৎ স্বৰূপতঃ অভেদ না থাকিলে ভেদাভেদবাদ বলা যায় না। স্বৰূপতঃ ভেদ ও অভেদ, এই উভয়ই তত্ত্ব বলিলে সেই মতকেই “ভেদাভেদবাদ” বলা যায়। নিষার্কস্থামী ঐরূপ

সিদ্ধান্তই স্বীকার করার তাঁহার মত “ভেদাভেদবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। কিন্তু পূর্বোক্ত গোড়ায় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ যখন জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদের খণ্ডনই করিয়াছেন, এবং উহা করিয়া পূর্বোক্তরূপ ভেদাভেদবাদেরও খণ্ডন করিয়াছেন, এবং উক্ত বিষয়ে মাধ্ব-সিদ্ধান্তেরই সমর্থনপূর্বক স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন, তখন তাঁহাদিগকে জীব ও ঈশ্বরের ভেদাভেদবাদী বা অচিন্ত্যভেদাভেদবাদী বলা যাইতে পারে না।

কিন্তু শ্রীজীব গোস্বামী সর্বসংবাদিনী গ্রন্থে উপাদান কারণ ও তাহার কার্যের ভেদ ও অভেদ বিষয়ে নানা মতের উল্লেখ করিয়া, শেষে কোন সম্প্রদায়, উপাদান কারণ ও কার্যের অচিন্ত্যভেদাভেদ স্বীকার করেন, ইহা বলিয়াছেন। সেখানে পরে তাঁহার কথার দ্বারা তাঁহার নিজ মতেও যে, উপাদান কারণ ও কার্যের অচিন্ত্যভেদ ও অভেদ উভয়ই তত্ত্ব, ইহাও বুঝা যায়। সেখানে তিনি পূর্বোক্ত অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে,^১ অপর সম্প্রদায় অর্থাৎ ব্রহ্মপরিণামবাদী কোন সম্প্রদায়বিশেষ তর্কের দ্বারা উপাদান কারণ ও কার্যের ভেদ সাধন করিতে যাইয়া, তর্কের প্রতিষ্ঠা না থাকায় ভেদপক্ষে অসীম দোষ-সমূহ দর্শনবশতঃ উপাদান কারণ ও কার্যকে ভিন্ন বলিয়া চিন্তা করিতে না পারায়, অভেদ সাধন করিতে যাইয়া, ঐ পক্ষেও তর্কের অপ্রতিষ্ঠাবশতঃ অসীম দোষসমূহের দর্শন হওয়ার উপাদান কারণ ও কার্যকে অভিন্ন বলিয়াও চিন্তা করিতে না পারায় আবার ভেদও স্বীকার করিয়া, ঐ উভয়ের অচিন্ত্য-ভেদাভেদই স্বীকার করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামীর উক্ত কথার দ্বারা, উক্ত মতবাদীদিগের তাৎপর্য্য বুঝা যায় যে, উপাদান কারণ ও কার্যের ভেদ ও অভেদ, এই উভয় পক্ষেই তর্কের অবধি নাই, উহার কোন পক্ষেই তর্কের প্রতিষ্ঠা না থাকায় কেবল তর্কের দ্বারা উহার কোন পক্ষই সিদ্ধ করা যায় না। অথচ ঘটাদি কার্য ও উহার উপাদান কারণ স্মৃতিকাবিশেষের একরূপে ভেদ এবং অন্তরূপে যে অভেদও আছে, ইহাও অনুভবসিদ্ধ হওয়ার উহা অস্বীকার করা যায় না। সুতরাং ঐ উভয় পক্ষেই যখন অনেক যুক্তি আছে, তখন তর্ক পরিত্যাগ করিয়া, ঐ ভেদ ও অভেদ উভয়ই স্বীকার্য্য। কিন্তু তর্ক করিতে গেলে যখন ঐ উভয় পক্ষেই অসীম দোষ দেখা যায়, এবং ঐ বিষয়ে তর্কের নিবৃত্তি না হওয়ার ঐ ভেদ ও অভেদ উভয়কেই চিন্তা করিতে পারা যায় না, তখন ঐ উভয়কে “অচিন্ত্য” বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। “অচিন্ত্য” বলিতে এখানে তর্কের অবিসয়। শ্রীবলদেব বিত্তাভূষণও “তত্ত্বসন্দর্ভের” টীকায় এক স্থানে “অচিন্ত্য” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন, তর্কের অবিসয়। বস্তুতঃ বাহা “অচিন্ত্য”, তাহা কেবল তর্কের বিষয় নহে। শ্রীজীব গোস্বামী

১। “অপরে তু তর্কপ্রতিষ্ঠানাদভেদেহপাত্তেদেহপি নির্বণাদদোষসত্ত্বতিদর্শনে ভিন্নতয়া চিন্তিত্ব-মশক্যাদভেদং সাধয়ন্তঃ তদভিন্নতয়াপি চিন্তয়িতুমশক্যাদভেদমপি সাধয়ন্তোহচিন্ত্যভেদাভেদবাৎ স্বীকুর্যন্তি। তত্র বাদঃপৌরাণিকশৈবানাং মতে ভেদাভেদৌ ভাস্করমতে চ। মার্যাদিনাং তত্র ভেদাংশো ব্যবহারিক এব প্রাতিভিকো বা। গৌতম-কণাদ-জৈমিনি-কপিল-পাণ্ডুলিখতে চ ভেদ এব, শ্রীমাদানুজয়ধাচার্য্যমতে চেত্যপি সার্কত্রিকো প্রসিদ্ধিঃ। যমতে হচিন্ত্যভেদাভেদাবেব, অচিন্ত্যশক্তিসংবাদিতি।”—সর্বসংবাদিনী।

প্রভৃতিও অনেক স্থানে উহা সমর্থন করিতে “অচিন্ত্যঃ খলু যে ভাবা ন তাঃ স্তর্কেণ যোজয়েৎ” এই শাস্ত্রবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। সুতরাং ষাঁহার কার্য ও কারণের ভেদ ও অভেদ স্বীকার করিয়া, উহাকে তর্কের অবিষয় বলিয়াছেন, তাঁহার “অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ” এই কথাই বলিয়াছেন। আর ষাঁহাদিগের মতে ঐ ভেদ ও অভেদ তর্কের দ্বারা সিদ্ধ হইতে পারে, তাঁহার কেবল “ভেদাভেদবাদ” এই কথাই বলিয়াছেন। ভাস্করাচার্য্য প্রভৃতি ব্রহ্মপরিণামবাদী অনেক বৈদান্তিক-সম্প্রদায় উপাদান কারণ ও কার্যের ভেদ ও অভেদ উভয়কেই তত্ত্ব বলিয়া ব্রহ্ম ও তাঁহার কার্য জগতের ভেদ ও অভেদ উভয়কেই তত্ত্ব বলিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামীও উহা লিখিয়াছেন এবং ঝামানুজ ও মধ্বাচার্য্যের মতে স্বরূপতঃ কেবল ভেদই তত্ত্ব, ইহাও তিনি বলিয়াছেন। শেষে তাঁহার নিজ মতে উপাদান কারণ ব্রহ্ম ও তাঁহার কার্য জগতের যে অচিন্ত্য ভেদ ও অভেদ উভয়ই তত্ত্ব, ইহা তাঁহার কথায় বুঝা যায়। তিনি সেখানে উহার উপপাদক হেতু বলিয়াছেন, “অচিন্ত্যশক্তিময়ত্বাৎ।” অর্থাৎ ঈশ্বর স্বয়ং অচিন্ত্য শক্তিময়, তখন তাঁহার অচিন্ত্য শক্তি-প্রভাবে তাঁহাতে তাঁহার কার্য জগতের ভেদ ও অভেদ উভয়ই থাকিতে পারে, উহাও অচিন্ত্য অর্থাৎ তর্কের বিবয় নহে। বস্তুতঃ শ্রীজীব গোস্বামীও শ্রীচৈতন্যদেবের মতামুসারে জগৎকে ঈশ্বরের পরিণাম ও সত্য বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন। তিনিও উহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, যেমন চিন্তামণি নামে এক প্রকার মণি আছে, উহা তাহার অচিন্ত্য শক্তিবশতঃ কিছুমাত্র বিকৃত না হইয়াও স্বর্ণ প্রসব করে, ঐ স্বর্ণ সেই মণির সত্য পরিণাম, তদ্রূপ ঈশ্বরও তাঁহার অচিন্ত্যশক্তিবশতঃ কিছু মাত্র বিকৃত না হইয়াও জগৎরূপে পরিণত হইয়াছেন, জগৎ তাঁহার সত্য পরিণাম। এখানে জানা আবশ্যক যে, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য যেমন তাঁহার নিজসম্মত ও অচিন্ত্যশক্তি অনির্কটচরিত্র মাত্রাকে আশ্রয় করিয়া জগৎকে ব্রহ্মের বিবর্ত বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন, ঐ মাত্রার মহিমায় ব্রহ্মে নানা বিরুদ্ধ কল্পনার সমর্থন করিয়া সকল দোষের পরিহার করিয়াছেন, তদ্রূপ পূর্বোক্ত বৈষ্ণবাচার্য্যগণও তাঁহাদের নিজসম্মত ঈশ্বরের বাস্তব অচিন্ত্য শক্তিকে আশ্রয় করিয়া জগৎকে ঈশ্বরের পরিণাম বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন। ঈশ্বরের অচিন্ত্য শক্তির মহিমায় তাঁহাতে যে, নানা বিরুদ্ধ গুণের সমাবেশ আছে, অর্থাৎ তাঁহাতে গুণবিরোধ নাই এবং কোন প্রকার দোষ নাই, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামী এ বিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন। তিনি সর্বসংবাদিনী গ্রন্থে ইহাও বলিয়াছেন যে, জগৎ ঈশ্বরের সত্য পরিণাম, কিন্তু ঈশ্বর তাঁহার সত্য অচিন্ত্য শক্তিপ্রভাবে কিছুমাত্র বিকৃত হন না, ইহা তিনিই অর্থাৎ ঈশ্বরের বাস্তব অচিন্ত্য শক্তির জ্ঞানবশতঃ তাঁহার প্রতি ভক্তি জন্মিবে, এই জ্ঞান পূর্বোক্ত পরিণামবাদই গ্রাহ্য, অর্থাৎ উহাই প্রকৃত শাস্ত্রার্থ। মূলকথা, জগৎ ঈশ্বরের সত্য পরিণাম হইলে ঈশ্বর জগতের উপাদান কারণ, জগৎ তাঁহার সত্য-কার্য, সুতরাং উপাদান কারণ ও কার্যের অভেদসম্বন্ধ যুক্তির দ্বারা জগৎ ও ঈশ্বরের অভেদ সিদ্ধ হয়। কিন্তু চৈতন্য ঈশ্বর হইতে তড় জগতের একেবারে অভেদ কোনরূপেই বলা যায় না। এ জ্ঞান ভেদ ও

স্বীকার করিতে হইবে অর্থাৎ ঈশ্বর ও জগতের অত্যন্ত ভেদ ও বলা যায় না, অত্যন্ত অভেদও বলা যায় না; ভেদ ও অভেদ, এই উভয় পক্ষেই তর্কের অবধি নাই। সুতরাং বুঝা যায় যে, উহা তর্কের বিষয় নহে, অর্থাৎ ঈশ্বর ও জগতের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই আছে,—কিন্তু উহা অচিন্ত্য, কেবল তর্কের দ্বারা উহা সিদ্ধ করা যায় না, কিন্তু ইহা স্বীকার্য। কারণ, ঈশ্বরই যখন জগৎরূপে পরিণত হইয়াছেন, তখন জগৎ যে ঈশ্বর হইতে অভিন্ন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে এবং জড় জগৎ যে চেতন ঈশ্বর হইতে ভিন্ন, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। শ্রীজীব গোস্বামীর “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থের পূর্বোক্ত সন্দর্ভের দ্বারা তাঁহার মতে ঈশ্বর ও জগতের অচিন্ত্য-ভেদাভেদব্যবস্থা বুঝা গেলেও শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় কিন্তু বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম পাদের “তদন্তঃস্থানন্তপশ্চাদ্ভিঃ” ইত্যাদি সূত্রের ভাষ্যে উপাদান-কারণ ব্রহ্ম ও তাঁহার বাক্য জগতের অভেদ পক্ষটিকে কেবল সমর্থন করিয়াছেন এবং তিনি “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থের অষ্টম পানে কার্য ও কারণের ভেদাভাবাদও খণ্ডন করিয়াছেন। তাঁহার গ্রন্থে আমরা কার্য ও কারণের পূর্বোক্ত অচিন্ত্য-ভেদাভেদবাদও পাই নাই। সে যাহা হউক, শ্রীজীব গোস্বামীর পূর্বোক্ত সন্দর্ভের দ্বারা তাঁহার মতে ব্রহ্ম ও জগতের অচিন্ত্য-ভেদাভেদব্যবস্থা বুঝিতে পারিলেও এই মত যে তাঁহার পূর্ব হইতেই কোন বৈদান্তিক সম্প্রদায় স্বীকার করিতেন, অর্থাৎ উহাও কোন প্রাচীন মত, ইহা তাঁহার কথার দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। কিন্তু উহা জীব ও ঈশ্বরের অচিন্ত্য-ভেদাভেদব্যবস্থা নহে। জীবচৈতন্য নিত্য, উহা জগতের তায় ঈশ্বর হইতে উৎপন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং ঈশ্বর জগতের উপাদান কারণ না হওয়ায় পূর্বোক্ত বৃত্তির দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই সিদ্ধ হইতে পারে না। উক্ত মতে ঈশ্বর জগৎরূপে পরিণত হইলেও স্বীকরণে পরিণত হন নাই, জীব ব্রহ্মের বিবর্তও নহে, অর্থাৎ অবৈতমতানুসারে অবিন্যাসিত নহে, সুতরাং পূর্বোক্ত মতে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ অভেদসাধক কোন যুক্তি নাই। পরন্তু জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদসাধক বহু শাস্ত্র ও বুদ্ধি থাকায় স্বরূপতঃ কেবল ভেদই সিদ্ধ হইলে “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের চিৎস্বরূপে একজাতীয়ত্ব বা সাদৃশ্যাদিই তাৎপর্য্যাপ্তি বুঝিতে হইবে। উহার দ্বারা জীব ও ঈশ্বর যে, স্বরূপতঃ অভিন্ন পদার্থ অর্থাৎ তত্ত্বতঃ একই বস্তু, ইহা বুঝা যাইবে না। তাই শ্রীজীব গোস্বামী “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়া বলিয়াছেন, “নতু বৈকল্যং”, “ব্রহ্মণো ভিন্নাত্তেব জীবচৈতন্যনি”, “সর্বথা ভেদ এব জীবপরমোঃ”। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ও শ্রীজীব গোস্বামীর “তত্ত্বসন্দর্ভে”র টীকায় তাঁহার সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিতে যেমন ব্রাহ্মণধর্মের ব্রাহ্মণত্ব জাতিক্রমে অভেদ থাকিলেও ব্যক্তির স্বরূপতঃ অভেদ নাই, তদ্রূপ জীব ও ঈশ্বরের ব্যক্তিগত অভেদ নাই, ইত্যাদি কথা বলিয়া উপন্যাসেরে বলিয়াছেন, “তথা চাত্র ঈশ্বজীবয়োঃ স্বরূপাভেদো নাস্তীতি সিদ্ধং”। পরন্তু তাঁহার গোবিন্দভাষ্যের টীকায় প্রারম্ভে তিনি যে, শ্রীচৈতন্যদেবের স্বীকৃত পূর্বোক্ত মাধবমতানুসারেই বেদান্তসূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহাও লিখিত হইয়াছে। শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি গোড়ায় বৈষ্ণব দার্শনিকগণের গ্রন্থে আরও অনেক স্থানে অনেক কথা পাওয়া যায়, যদ্বারা তাঁহারা যে মাধবমতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদবাদী

ছিলেন এবং ঐ ঐকান্তিক ভেদ বিশ্বাসবশতঃই ভক্তিসাধন করিয়াছিলেন, ইহা বুঝা যায়। বাহুল্যভয়ে অত্যন্ত কথা লিখিত হইল না। পাঠকগণ পূর্বলিখিত সমস্ত কথাগুলি স্মরণ করিয়া উক্ত বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ সিদ্ধান্ত নির্ণয়ের সমালোচনা করিবেন।

এখানে স্মরণ রাখা আবশ্যক যে, মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি সমস্ত বৈষ্ণব দার্শনিকগণের মতেই জীবাত্মা অণু, সূতরাং প্রতি শরীরে ভিন্ন ও অসংখ্য। সূতরাং তাঁহাদিগের সকলের মতেই জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদ আছে। বস্তুতঃ জীবের অণুত্ব ও বিভূত্ব বিষয়ে সুপ্রাচীন কাল হইতেই মতভেদ পাওয়া যায়। শ্রীমদ্ভাগবতের দশম স্কন্ধের ৮৭ম অধ্যায়ের ৩০শ শ্লোকেও উক্ত মতভেদের সূচনা পাওয়া যায়। চরকসংহিতার শারীরস্থানের প্রথম অধ্যায়ে “দেহী সর্বগতো হ্যাত্মা” এবং “বিভূত্বমত এবান্ত যস্মাৎ সর্বগতো মহান্” (২৩।২৪) ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা চরকের মতে জীবাত্মার বিভূত্ব বুঝা যায়। সুশ্রুতসংহিতার শারীরস্থানের প্রথম অধ্যায়েও প্রথমে প্রকৃতি ও পুরুষ, উভয়েরই সর্বগতত্ব কথিত হইয়াছে। কিন্তু পরে আয়ুর্বেদশাস্ত্রে যে জীবাত্মা অণু বলিয়াই উপদিষ্ট, ইহাও সুশ্রুত বলিয়াছেন^১। জীবের অণুত্ববাদী সকল সম্প্রদায়ই “বালাগ্র-শতভাগস্ত” ইত্যাদি^২ শ্রুতি এবং “এমোহগ্রাত্মা” ইত্যাদি (মুণ্ডক, ৩।১।২) শ্রুতির দ্বারা জীবের অণুত্ব ও নানাত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন এবং তদ্বারাও জীবের সহিত ঈশ্বরের বাস্তব ভেদও সমর্থন করিয়াছেন। সূতরাং যে ভাবেই হউক, জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব ভেদবাদ যে, সুপ্রাচীন মত, এ বিষয়ে সংশয় নাই। মধ্বাচার্য্য প্রভৃতি বেদান্তদর্শনের “অবিরোধশন্দনবিন্দুবৎ” (২।৩।২৩) এই সূত্রে সিদ্ধান্তসূত্ররূপেই গ্রহণ করিয়া, উহার তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, যেমন হরিচন্দনবিন্দু শরীরের কোন একদেশস্থ হইলেও উহা সর্বশরীর ব্যাপ্ত হয়, সর্বশরীরেই উহার কার্য্য হয়, তদ্রূপ অণু জীব, শরীরের কোন এক স্থানে থাকিলেও সর্বশরীরেই উহার কার্য্য স্বপ্ন দ্রুঃখাদি ও তাহার উপলব্ধি জন্মে। মধ্বাচার্য্য সেখানে এ বিষয়ে ব্রহ্মাণ্ডপুরাণের একটি বচনও^৩ উদ্ধৃত করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি গোড়ায় বৈষ্ণবাচার্য্যগণও মধ্বাচার্য্যের উদ্ধৃত সেই বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। পরন্তু তাঁহারা “হৃন্মাণমপ্যহং জীবঃ” এইরূপ বাক্যকেও শ্রুতি বলিয়া উল্লেখ করিয়া শঙ্করাচার্য্যের সমাধানের খণ্ডনপূর্বক নিজমত সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য জীবের অণুত্ববাদকে পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়া, জীবের বিভূত্ব সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, শ্রুতিতে যেখানে জীবাত্মাকে অণু বলা হইয়াছে, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, জীবাত্মা স্থান অর্থাৎ দ্রুত্বের, অণুগরিমাণ নহে।

১। ন চায়ুর্বেদশাস্ত্রেমুপদিষ্টস্তে সর্বগতঃ ক্ষেত্রজঃ নিত্যশ্চ অসর্বগস্তে'চ ক্ষেত্রজেন্ ইত্যাদি।—শারীরস্থান, ১ম অং, ১৬।১৭।

২। বালাগ্রশতভাগস্ত শতবা কল্পিতস্ত চ। ভাগো জীবঃ সপ্তবিজ্জেরঃ স চানন্তর্য্য কল্পতে।—বেতাশতর, ৩।৯।

৩। অণুমাত্রোহপ্যহং জীবঃ স্বদেহং ব্যাপ্য ভিষ্ঠতি।

যথা ব্যাপ্য শরীরাদি হরিচন্দনবিপ্লবঃ।—মধ্বভাষ্যে উদ্ধৃত ব্রহ্মাণ্ডপুরাণ-বচন।

অথবা জীবাশ্মার উপাধি অন্তঃকরণের অণু গ্রহণ করিয়াই জীবাশ্মাকে অণু বলা হইয়াছে^১। জীবাশ্মার ঐ অণু ঔপাধিক, উহা বাস্তব নহে। কারণ, বহু প্রতিলিপি দ্বারা জীবাশ্মা মহান, ব্রহ্মস্বরূপ, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুতরাং জীবাশ্মার বাস্তব অণু কখনই প্রতিদ্বন্দ্বিতা হইতে পারে না। নৈমায়িক, বৈশেষিক, সাংখ্য, পাতঞ্জল ও মীমাংসকসম্প্রদায়ও অদ্বৈতবাদী না হইলেও জীবাশ্মার বিভূত সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিয়াছেন। বস্তুতঃ “নিত্যঃ সর্বগতঃ স্থাপুরচলোহয়ং সনাতনঃ” ইত্যাদি ভগবদ্গীতা (২।২৪) বচনের দ্বারা জীবাশ্মার বিভূত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। বিষ্ণুপুণ্যে ঐ সিদ্ধান্ত আরও সুস্পষ্ট কথিত হইয়াছে^২। সুতরাং জীবাশ্মার বিভূতই প্রকৃত সিদ্ধান্ত হইলে, শাস্ত্রে যে যে স্থানে জীবের অণু কথিত হইয়াছে, তাহার পুরোক্তরূপই তাৎপর্য বুঝিতে হয়। কোন কোন স্থলে জীবাশ্মার উপাধি অন্তঃকরণ বা সূক্ষ্মশরীরই “জীব” শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে, ইহাও বুঝা যায়। জায় ও বৈশেষিক শাস্ত্রে সূক্ষ্মশরীরের কোন উল্লেখ দেখা যায় না। সুতরাং নৈমায়িক ও বৈশেষিকসম্প্রদায় তাঁহাদিগের সম্মত অণু মনকেই সূক্ষ্ম-শরীরস্থানীয় বলিয়া উহার অণুত্ববশতই জীবাশ্মার শাস্ত্রোক্ত অণুত্ববাদের উপপাদন করিতে পারেন। উপনিষদে যে, জীবের গতাগতি ও শব্দমধ্যে পতনাদি বর্ণিত আছে, তাহাও ঐ মনের সম্বন্ধেই বর্ণিত হইয়াছে, ইহা তাঁহারা বুঝিতে পারেন। প্রাচীন বৈশেষিকার্চাধ্য প্রথমতপাদ, মৃত্যুর পরে শরীর হইতে মনের বহির্নিগমনের সময়ে অতিবাহিক শরীর-বিশেষের উৎপত্তি স্বীকার করিয়া মনেই যে তখন ঐ শরীরে আকৃষ্ট হইয়া স্বর্গ নরকানিতে গমন করে, ইহা বলিয়াছেন। সুতরাং নৈমায়িকসম্প্রদায়েরও যে, উহাই প্রাচীন সিদ্ধান্ত, ইহা বুঝিতে পারা যায়। (প্রথমতপাদ-ভাষ্য, কন্দলী সহিত, কালী সংস্করণ, ৩০৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ফল কথা, নৈমায়িক, বৈশেষিক ও মীমাংসকসম্প্রদায় জীবাশ্মাকে প্রতি শরীরে ভিন্ন ও বিভূ বলিয়া জীবাশ্মাকেই কর্তা ও সূক্ষ্ম-হৃৎ-ভোক্তা বলিয়াছেন। জীবাশ্মা অণু হইলে শরীরের সর্বাবয়বে উহার সংযোগ সম্ভব না হওয়ার সর্বাবয়বে জ্ঞানাদি জন্মিতে পারে না। প্রবল শীতে কম্পিতকলেবর জীব, সর্বাবয়বেই যে, শীতবোধ করে, তাহার উপপত্তি হইতে পারে না। কারণ, যাহার শীত বোধ হইবে, সেই জীবাশ্মা অণু হইলে সর্বাবয়বে তাহার সংযোগ থাকে না। অনিত্য সাবয়ব চন্দনবিন্দু, নিত্য নিরবয়ব জীবাশ্মার দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। জৈনসম্প্রদায়ের জায় জীবাশ্মার সংকোচ ও বিকাশ স্বীকার করিলে উহার নিত্যত্বের ব্যাঘাত হয়। কারণ, সাবয়ব অনিত্য পদার্থ ব্যতীত সংকোচ ও বিকাশ হইতে পারে না। এবং জীবাশ্মা অণুপরিমাণ হইলে তাহাতে সূক্ষ্মত্বাদির প্রত্যক্ষ হইতেও পারে না। কারণ, অশ্রয় অণু হইলে তদগত ধর্মের প্রত্যক্ষ হয় না। তাহা হইলে পরমাণুগত রূপাদিরও প্রত্যক্ষ হইতে পারে। এইরূপ নানা যুক্তির দ্বারা নৈমায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় জীবাশ্মার

১। তস্মাদ্ভূতান্ভাতিপ্রায়মিবপূর্ণচনমুপাধিভিপ্রায়ং বঃ দ্রষ্টব্যং।—বেদান্তদর্শন, ২য় অ, ৩য় পাং, ২০শ সূত্রের শারীরিক ভাষা।

২। পুমান্ সর্বগতেঃ বাপি আকাশবদয়ং যতঃ।

কৃতঃ কুত্র ক গন্ত-সীতোত্তরপার্থবৎ কথং ॥—বিষ্ণুপুণ্য (২।১২২)।

বিভূত্ব সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। জৈনদশ্যদ্বার জীবাশ্মকে দেহসমপরিমাণ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদিগের ঐ মতের খণ্ডন বোদিস্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদের ৩৪শ, ৩৫শ ও ৩৬শ সূত্রের শারীরিক ভাব্য ও ভাব্যহী টীকায় দ্রষ্টব্য।

প্রশ্ন হয় যে, পরমাশ্মার ত্যাগ জীবাশ্মাৎ বিভূ হইলে উভয়ের সংযোগ সম্বন্ধ সম্ভব হয় না এবং জীবাশ্মা ও পরমাশ্মা স্বরূপতঃই ভিন্ন পদার্থ হইলে ঐ উভয়ের সন্নিবেশ সম্বন্ধও নাই, অথ কোন সম্বন্ধও নাই। সুতরাং পরমাশ্মা ঈশ্বর, জীবাশ্মার ধর্মাবলম্বী রূপ অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা, ইহা কিরূপে বলা যায়? জীবাশ্মার সহিত ঈশ্বরের কোন সম্বন্ধ না থাকিলে তাহার অদৃষ্টসমূহের সহিতও কোন সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় ঈশ্বর উহার অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন না। সুতরাং জীবাশ্মার অদৃষ্টসমূহের ফলোৎপত্তি বিক্রমে হইবে? এতদ্বারা দ্বারা বিবেকে উদ্যোতকর প্রথমে বলিয়াছেন যে, কেহ কেহ বিভূ পদার্থের পরস্পর নিত্যসংযোগ স্বীকার করেন এবং প্রমাণদ্বারা উহা প্রতিপাদন করেন। বিভূ পদার্থের ক্রিয়া না থাকায় উহাদিগের ক্রিয়াক্সত্ত সংযোগ উৎপন্ন হইতে পারে না বটে, কিন্তু ঐ সংযোগ নিত্য। আকাশাদি বিভূ পদার্থ মতত পরস্পর সংযুক্তই আছে। উদ্যোতকর এই মতের যুক্তিও বলিয়াছেন। এত মতে জীবাশ্মা ও পরমাশ্মার নিত্য সংযোগ সম্বন্ধ বিদ্যমান থাকায় পরমাশ্মা জীবাশ্মগত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন। উদ্যোতকর পরেই আবার বলিয়াছেন যে, যাহারা বিভূদ্বয়ের সংযোগ স্বীকার করেন না, তাঁহাদিগের মতে প্রত্যেক জীবাশ্মার সক্রিয় মনের সহিত পরমাশ্মা ঈশ্বরের সংযোগ সম্বন্ধ উৎপন্ন হওয়ায় সেই মনঃসংযুক্ত জীবাশ্মার সহিতও ঈশ্বরের সংযুক্ত-সংযোগরূপ পরস্পরা সম্বন্ধ জন্মে। সুতরাং সেই জীবাশ্মার ধর্মাবলম্বী রূপ অদৃষ্টের সহিতও ঈশ্বরের পরস্পরা সম্বন্ধ থাকায় ঈশ্বর উহার অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন। ফলকথা, উক্ত উভয় মতেই জীবাশ্মা অদৃষ্টের সহিত ঈশ্বরের পরস্পরা সম্বন্ধ আছে। তন্মধ্যে বিভূদ্বয়ের পরস্পর সংযোগ সম্বন্ধ নাই, ইহাই এখন নৈয়ামিকদশ্যদ্বয়ের প্রচলিত মত। কিন্তু প্রাচীন অনেক নৈয়ামিক যে, উহা স্বীকার করিতেন এবং প্রাচীন কালেও উক্ত বিষয়ে মতভেদ ছিল, ইহা উদ্যোতকরের পূর্বোক্ত কথার দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। পরন্তু বোদিস্তদর্শনের “পদক্ষারূপপটেশ্চ” (২।১।৩৮) এই সূত্রের ভাষ্য ভগবান শঙ্করচাৰ্য্য—প্রকৃতি, পুরুষ ও ঈশ্বরের সংযোগ সম্বন্ধের অনুরূপপত্তি সমর্থন করিতে উহাদিগের বিভূত্বই প্রথম হেতু বলিয়াছেন। সেখানে ভামতীকার বাচস্পতি মিশ্রও বিভূত্ববশতঃ ও নিরবয়বত্ববশতঃ বিভূ পদার্থের পরস্পর সংযোগ হইতে পারে না, ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি পূর্বে বিভূ পদার্থের পরস্পর নিত্য সংযোগও সমর্থন করিয়াছেন। ভামতী টীকার ত্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রের উক্ত বিষয়ে বিবিধ বিরুদ্ধ উত্তির দ্বারা বিভূদ্বয়ের পরস্পর সংযোগ সম্বন্ধ বিষয়ে তখনও যে মতভেদ ছিল এবং কোন প্রাচীন নৈয়ামিকদশ্যদ্বায় যে, বিভূদ্বয়ের নিত্য সংযোগ বিশেষরূপে সমর্থন

১। “তন্ন নিত্যস্যোক্ত্যাক্ষর্যেভ্যসংযোগো উভয়স্তঃ অপি যুক্তিসিদ্ধেভ্যঃ।” “ন চাজসংযোগো নাস্তি, তন্তু দুমানসিদ্ধয়ঃ। তথাহি আকাশমঙ্গলংযোগি, মূর্ত্তবসঙ্গিহঃ সঙ্গিহবিক্তা দামুমানঃ।”—বোদিস্তদর্শন, ২৪ অ., ২৪ প., ৩৭ সূত্র। মতভেদঃ “ভামতী” তদ্রূপ।

করিতেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “ভামতী” টীকায় অপরের কোন যুক্তির খণ্ডন করিতে উক্ত প্রাচীন মতবিশেষকেই আশ্রয় করিয়া সমর্থন করিয়াছেন।

পূর্বোক্ত ছাত্রবৈশেষিক দিক্কাহ্নে অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিকসম্প্রদায়ের আর একটি বিশেষ আপত্তি এই যে, জীবাত্মা প্রতি শরীরে ভিন্ন ও বিভূ হইলে সমস্ত জীবদেহেই সমস্ত জীবাত্মার আকাশের ছায় সংযোগ সম্বন্ধ থাকায় সর্বদেহেই সমস্ত জীবাত্মার সূত্র ভূৎপাদি ভোগ হইতে পারে। অদ্বৈত-বাদিসম্প্রদায় ইহা অকাট্য আপত্তি মনে করিয়া সকলেই ইহা উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকসম্প্রদায়ের কথা। এই যে, সর্বজীবদেহেই সহিত সকল জীবাত্মার সামান্য সংযোগসম্বন্ধ থাকিলেও যে জীবাত্মার অদৃষ্টবিশেষবশতঃ যে দেহবিশেষ পরিগ্রহ হইয়াছে, তাহার সহিতই সেই জীবাত্মার বিশেষ সংযোগ জন্মে। জীবাত্মার অদৃষ্টবিশেষ ও দেহবিশেষেই সহিত সংযোগবিশেষই সূত্রভূৎপাদি ভোগের নিয়ামক। তৃতীয় অধ্যায়ের শেষ প্রকরণে ৬৬ ও ৬৭ সূত্রের দ্বারা মহর্ষি গোতম নিজেই উক্ত আপত্তির পরিহার করিয়াছেন। দেখানেনই তাহার তাৎপর্য বর্ণিত হইয়াছে।

আমরা আবশ্যক বোধে নানা মতের আলোচনা করিতে বাইরা। অনেক দূরে আসিয়া পড়িগছি। অতিবাছ্যা ভয়ে পূর্বোক্ত বিষয়ে আর অধিক আলোচনা করিতে পারিতেছি না। আমাদেরিগব মূল বক্তব্য এই যে, ভাষ্যকার বাংলায়ন গোতম মতের ব্যাখ্য করিতে পূর্বোক্ত ভাষ্যে দ্বিধারকে “আত্মান্তর” বলিয়া জীবাত্মা ও দ্বিধারের যে বাস্তব ভেদ প্রকাশ করিয়াছেন, তাহা নানাভাবে প্রাচীন কাল হইতে নৈয়ায়িকসম্প্রদায় এবং আরও বহু সম্প্রদায় সমর্থন করিয়াছেন। অর্থাৎ তাহারও জীবাত্মা ও পরমাট্মার বাস্তব ভেদ খণ্ডন করিয়া, অদ্বৈত মতের সমর্থন করেন নাই। তাহাদিগের যে, অদ্বৈত মতে নির্ণী ছিল না, ইহাও তাহাদিগের গ্রন্থের দ্বারা বুঝা যায়। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্যের “আত্মতত্ত্ববিবেক”র যেন কোন উক্তি প্রদর্শন করিয়া এখন কেহ কেহ তাঁহাকে অদ্বৈত-মতনিষ্ঠ বলিয়া ঘোষণা করিলেও আমরা তাহা বুঝিতে পারি না। কারণ, উদয়নাচার্য বৌদ্ধ-সম্প্রদায়কে যে কোনরূপে নিরস্ত করিবার উদ্দেশ্যেই ঐ গ্রন্থে কয়েক স্থলে অদ্বৈত মত আশ্রয় করিয়াও বৌদ্ধমত খণ্ডন করিয়াছেন এবং তজ্জন্মই কোন স্থলে দেই বৌদ্ধমতের অপেক্ষায় অদ্বৈত মতের বলবত্তা ও শ্রেষ্ঠতা বলিয়াছেন, ইহাই আমরা বুঝি। তদ্বারা তাহার অদ্বৈতমতনিষ্ঠতা প্রতিপন্ন হয় না। পরন্তু তিনি যে ছাত্রমতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। কারণ, তিনি ঐ “আত্মতত্ত্ববিবেক” গ্রন্থে ছাত্রমতানুসারেই পরমপুরুষার্থ মুক্তির স্বরূপ ও কারণাদি বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু তিনি ঐ গ্রন্থে উপনিষদের “সারসংক্ষেপ” প্রকাশ করিতে “অশরীর বাব সন্তঃ প্রিয়াপ্রিয়েন স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্যকে তাহার নিজস্ব মত মুক্তি

১। আদ্যায়সারসংক্ষেপস্ত “অশরীর বাব সন্তঃ” ইত্যাদি। তদপ্রমাণাং প্রপঞ্চমিণাং দ্বিদ্ধান্তভেদ-তদ্ব্যাপদেশ-পৌনঃপুণ্যে নৃত-বাষ্য-ত-পুনরুক্ত্যেভ্যঃ ইতি চেন, সত্যংপদ কথং? নিম্নপক্ষঃ আত্মা জ্ঞেয়ো মুমুক্ষুভির্বি-ভাষ্যার্থঃ প্রপঞ্চমিণ্যাহুশ্রুতীনাম্। অয়ন এবকস্ত জ্ঞানমপবর্গদানমিত্যদ্বৈতশ্রুতীনাম্। দুবাহে ইদমিতি পৌনঃ-পুণ্যশ্রুতীনাম্। বক্তঃ সংকল্পত্যাগে নিরপ্তমহুশ্রুতীনাম্। বাসন্যোপদেশ ইত্যাহুশ্রুতীনাম্। পাদদ্বাদশমুখেন ভাষ্যায়

বিষয়ে প্ৰমাণৰূপে উল্লেখ কৰিয়া পূৰ্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, যদি বল, শ্ৰুতিতে জগতের মিথ্যাত্ব কথিত হওয়ায়, অর্থাৎ শ্ৰুতি সত্য জগৎকে মিথ্যা বলিয়া প্ৰকাশ কৰায় শ্ৰুতিতে মিথ্যা কথা (অনৃত-দোষ) আছে এবং শ্ৰুতিতে নানা বিৰুদ্ধ সিদ্ধান্ত কথিত হওয়ায় ব্যাঘাত অর্থাৎ বিৰোধৰূপ দোষ আছে, এবং শ্ৰুতিতে পুনঃ পুনঃ একই আশ্ৰয়ত্বের উপদেশ থাকায় পুনৰুক্তি-দোষ আছে, সুতরাং উক্ত দোষত্রয়বশতঃ শ্ৰুতির প্ৰামাণ্য না থাকায় পূৰ্বোক্ত মুক্তি বিষয়ে শ্ৰুতি প্ৰমাণ হইতে পারে না। এতদ্বত্বের উদয়নাচাৰ্য্য বলিয়াছেন যে, শ্ৰুতিতে উক্ত দোষত্রয় নাই। কারণ, জগতের মিথ্যাত্বাদি-বোধক শ্ৰুতিসমূহের ভিন্ন ভিন্নরূপ তাৎপৰ্য্য আছে। মুমুক্শু সাধক আত্মাতে পারমার্থিক-রূপে জগৎপ্ৰপঞ্চ নাই, এইরূপ ধ্যান কৰিবেন, ইহাই জগতের মিথ্যাত্ববোধক শ্ৰুতিসমূহের তাৎপৰ্য্য। জগতের মিথ্যাত্বই সিদ্ধান্ত, ইহা ঐ সমস্ত শ্ৰুতির তাৎপৰ্য্য নহে। এক আত্মাই তত্ত্বজ্ঞান মোক্ষের সাধাৎ কারণ, ইহাই অদ্বৈত শ্ৰুতি অর্থাৎ আত্মার একত্ববোধক শ্ৰুতিসমূহের তাৎপৰ্য্য। আত্মার একত্বই বাস্তব তত্ত্ব, ইহা ঐ সমস্ত শ্ৰুতির তাৎপৰ্য্য নহে। আত্মা অতি দুৰ্ব্বোধ, ইহা প্ৰকাশ কৰাই পুনঃ পুনঃ আশ্ৰয়ত্বোপদেশের তাৎপৰ্য্য। মুমুক্শু বাহ্য সংকল্প ত্যাগ কৰিবেন, কোন বাহ্য বিষয়কে নিজের প্ৰিয় কৰিয়া তাহাতে আসক্ত হইবেন না, ইহাই আত্মার নিষ্কামত্ববোধক শ্ৰুতিসমূহের তাৎপৰ্য্য। আত্মাই উপাদেয়, মুমুক্শুর আত্মাই চরম জ্ঞেয়, ইহাই “আত্মবেদনং সৰ্ব্বং” ইত্যাদি শ্ৰুতিসমূহের তাৎপৰ্য্য। আত্মা ভিন্ন আর কোন পদাৰ্থের বাস্তব সম্ভা নাই, ইহা ঐ সমস্ত শ্ৰুতির তাৎপৰ্য্য নহে। এইরূপ প্ৰকৃতি, মহৎ ও অহঙ্কার প্ৰভৃতি তত্ত্বের বোধক শ্ৰুতিসমূহ এবং তন্মূলক সাংখ্যাদি দৰ্শনের তদনুসারে মুমুক্শুর যোগাদি কৰ্ম্মের অনুষ্ঠান কৰিতে হইবে, ইহাই তাৎপৰ্য্য। উদয়নাচাৰ্য্য এই সকল কথা বলিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, পূৰ্বোক্তরূপ তাৎপৰ্য্য গ্রহণ না কৰিলে জৈমিনি মূনি বেদজ্ঞ, কপিল মূনি বেদজ্ঞ নহেন, এ বিষয়ের যথার্থ নিশ্চয় কি আছে ? আর যদি জৈমিনি ও কপিল, উভয়কেই বেদজ্ঞ বলিয়া অবশ্য স্বীকার কৰিতে হয়, তাহা হইলে তাঁহাদিগের ব্যাখ্যাভেদ বা মতভেদ কেন হইয়াছে ? এখানে “জৈমিনিৰ্যাদি বেদজ্ঞঃ” ইত্যাদি শ্লোকটি উদয়নাচাৰ্য্যের পূৰ্ব হইতেই প্ৰসিদ্ধ ছিল, ইহাই মনে হয়। উদয়নাচাৰ্য্য নিজে ঐ শ্লোক রচনা কৰিলে তিনি গোতম ও কণাদের নামও বলিতেন, ঐরূপ অসম্পূৰ্ণ উক্তি কৰিতেন না, ইহা মনে হয়। সে বাহা হউক, পূৰ্বোক্ত কথায় উদয়নাচাৰ্য্যের তাৎপৰ্য্য বুঝা যায় যে, জৈমিনি ও কপিল প্ৰভৃতি দৰ্শনকার ঋষিগণ সকলেই বেদজ্ঞ ও তত্ত্বজ্ঞ, ইহা স্বীকার কৰিতেই হইবে। উহাদিগের মধ্যে কেহ বেদজ্ঞ, কেহ বেদজ্ঞ নহেন, ইহা যথার্থৰূপে নিৰ্ব্বিবাদে কেহ প্ৰতিপন্ন কৰিতে পারেন না। সুতরাং নানা শ্ৰুতি ও তন্মূলক নানা দৰ্শনের ভিন্ন ভিন্ন তাৎপৰ্য্য গ্ৰহণ কৰিয়াই সমন্বয় কৰিতে হইবে। অর্থাৎ পূৰ্বোক্তরূপ তাৎপৰ্য্য গ্রহণ কৰিলে শ্ৰুতি ও তন্মূলক ভিন্ন ভিন্ন দৰ্শনের তত্ত্ব বিষয়ে কোন বিৰুদ্ধ মতই না থাকায় নানা সিদ্ধান্তভেদ বলিয়া শ্ৰুতি ও তন্মূলক দৰ্শনশাস্ত্রে ব্যাঘাত বা মতবিৰোধৰূপ দোষ বস্তুতঃ নাই, ইহা

প্ৰকৃত্যাদিশ্ৰুতানাং তন্মূলানাং সাংখ্যাদিদৰ্শনানাং ক্ৰেতি নৈয়ঃ । অন্তৰ্থঃ “জৈমিনিৰ্যাদি বেদজ্ঞঃ কপিলো নৈতি কা প্ৰমা ।

উভৌ চ যদি বেদজ্ঞৌ ব্যাখ্যাভেদন্ত কিংকৃতঃ ॥”—আশ্ৰয়ত্ববিবেক ।

এখানে বুঝা যায়। প্রণিধান করা আবশ্যক যে, উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্তরূপ সম্বন্ধ করিতে যাইয়া অদ্বৈত মতকে সিদ্ধান্তরূপেই স্বীকার করেন নাই। তিনি অদ্বৈত সিদ্ধান্তের অনুকূল শ্রুতিসমূহের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াও বেক্রমে উহার তাৎপর্য্য কল্পনা করিয়াছেন, তদ্বারা তিনি যে ভ্রাম্যমতকেই প্রকৃত সিদ্ধান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন এবং উহাই সমর্থন করিবার জন্য ঐ শ্রুতিসমূহের পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। সুতরাং তাঁহাকে আমরা অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলিয়া আর কিরূপে বুঝিব? অবশ্য তিনি তাঁহার ব্যাখ্যায় ভ্রাম্যমতের সমর্থনের জন্য অদ্বৈতমত খণ্ডন করিতে পারেন। কিন্তু তিনি যখন উপনিষদের “সারসংক্ষেপ” প্রকাশ করিতেই পূর্বোক্তরূপে শ্রুতির তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়া সম্বন্ধ প্রদর্শন-পূর্বক ভ্রাম্যমতেরই প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন, তখন তাঁহাকে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ বলিয়া কোনরূপেই বুঝা যাইতে পারে না। পরন্তু উদয়নাচার্য্য “আত্মতত্ত্ববিবেকে”র সর্বশেষে মুমুক্শু উপাসকের ধ্যানের ক্রম প্রদর্শনপূর্বক নানা দর্শনের বিষয়ভেদ ও উদ্ভবের কারণ বর্ণন করিয়া যে ভাবে সকল দর্শনের সম্বন্ধ প্রদর্শন করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহার সিদ্ধান্ত বুঝা যায় যে, মুমুক্শু, শাস্ত্রানুসারে আত্মার শ্রবণ মননাদি উপাসনা করিতে আরম্ভ করিলে প্রথমতঃ তাঁহার নিকটে বাহ্য পদার্থই প্রকাশিত হয়। সেই বাহ্য পদার্থকে আশ্রয় করিয়াই কর্মমোক্ষসংসার উপসংহার এবং চার্বাকমতের উত্থান হইয়াছে। তাহার পরে তাঁহার নিকটে অর্থাৎ আত্মা বিষয়াকারে আত্মার প্রকাশ হয়। তাহাকে আশ্রয় করিয়াই ত্রৈলোক্যিক মতের উপসংহার ও বিজ্ঞানমতবাদী যোগাচার বৌদ্ধ মতের উত্থান হইয়াছে এবং মুমুক্শু সাধকের সেই অবস্থা প্রতিপাদনের জন্যই শ্রুতি বলিয়াছেন, “অদ্বৈতবেদং সর্বং” ইত্যাদি। উদয়নাচার্য্য এই ভাবে নানা দর্শনের নানা মতের উত্থানকে সাধকের ক্রমিক নানাবিধ অবস্থারই প্রতিপাদক বলিয়া শেষে সাধকের কোন অবস্থায় যে, কেবল আত্মারই প্রকাশ হয় এবং উহা আশ্রয় করিয়াই অদ্বৈত মতের উপসংহার হইয়াছে, ইহা বলিয়াছেন। অর্থাৎ সাধকের আত্মোপাসনার পরিপাকে এমন অবস্থা উপস্থিত হয়, যে অবস্থায় আত্মা ভিন্ন আর কোন বস্তুরই জ্ঞান হয় না। অনেক শ্রুতি সাধকের সেই অবস্থারই বর্ণন করিয়াছেন, আত্মা ভিন্ন আর কোন পদার্থের বাস্তব সত্যই নাই, ইহা ঐ সমস্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। উদয়নাচার্য্য শেষে আবার বলিয়াছেন যে, সাধকের পূর্বোক্ত অবস্থাও থাকে না। পরে আত্মবিষয়েও তাহার সর্বিদগ্ধ জ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। এই জন্য শাস্ত্র বলিয়াছেন,—“ন বৈতং নাপি চাঈতং” ইত্যাদি। এখানে টীকাকার রঘুনাথ শিরোমণি তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, মুমুক্শু আত্মাকে নির্দ্বন্দ্ব অর্থাৎ সর্বদ্বন্দ্বশূন্য বা নিগুণ নির্বিশেষ বলিয়া ধ্যান করিবেন, ইহাই “ন বৈতং” ইত্যাদি শ্রুতির তাৎপর্য্য। আমরা অনুসন্ধান করিয়াও “ন বৈতং” ইত্যাদি শ্রুতির সাক্ষ্য পাই নাই। কিন্তু দক্ষসংহিতায় ঐরূপ একটি বচন দেখিতে পাইয়াছি। তদ্বারা মহর্ষি দক্ষের বক্তব্য বুঝিতে পারি যে, যোগীর পক্ষে অবস্থাবিশেষে

১। দৈতিক্ষব তথাঈতং দ্বৈতাদিতং তৈবচ।

ন দ্বৈতং নাপি চাঈতমিতি তৎ পারমার্থিকং ॥—দক্ষসংহিতা। ৭ ম অঃ ৪৮।

দৈত, অদৈত ও দৈতাদৈত, সমস্তই প্রতিভাত হয়। কিন্তু দৈতও নহে, অদৈতও নহে, ইহাই সেই পারমার্থিক। অর্থাৎ যোগীর নির্বিকল্পক সমাধিকালে যে অবস্থা হয়, উহাই তাঁহার পারমার্থিক স্বরূপ। অদৈতবাদী মহর্ষি দক্ষ উক্ত শ্লোকের দ্বারা অদৈত সিদ্ধান্তই প্রকৃত চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা তাঁহার অন্য বচনের সাহায্যে বুঝা যায়। পরে তাহা ব্যক্ত হইবে। উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত কথার পরে বলিয়াছেন যে, সমস্ত সংস্কারের অভিভব হওয়ার সাধকের নির্বিকল্পক সমাধিকালে আত্মবিষয়েও যে কোন জ্ঞান জন্মে না, সকল জ্ঞানেরই নিবৃত্তি হয়, এই অবস্থাকে আশ্রয় করিয়াই চরম বেদান্তের উপসংহার হইয়াছে এবং এই অবস্থা প্রতিপাদনের জন্তই কৃতি বলিয়াছেন, “যতো বাচো নিবর্তন্তে অপ্রাপ্য মনসা মহ” ইত্যাদি। মুদ্রিত পুরাণেন “আত্মতত্ত্ববিবেকঃ” গ্রন্থে ইহার পরেই আছে, “সাঁ চাবস্থা ন হেয়া মোক্ষনগর-গোপুরারমণ্যত্বে”। কিন্তু হতলিখিত প্রাগৈন পুস্তকে এই স্থলে “সাঁ চাবস্থা ন হেয়া” এই অংশ দেখিতে পাই না। কোন পুস্তকে এই অংশ কল্পিত দেখা যায়। টীকাকার রঘুনাথ শিরোমণি ও তাঁহার টীকাকার শ্রীরাঘ তর্কালঙ্কার (নব্যনৈয়ায়িক মথুরানাথ তর্কবাগীশের পিতা) মহাশয়ও এই কথার কোন তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করেন নাই। তাঁহারা ইহার পূর্বোক্ত অনেক কথার অন্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যাও করিয়াছেন। অনেক কথার কোন ব্যাখ্যাও করেন নাই। তাঁহাদিগের কৃতি সংক্ষিপ্ত ব্যাখ্যার দ্বারা উদয়নাচার্য্যের শেষোক্ত কথাগুলির তাৎপর্য্যও সম্যক বুঝা যায় না। বাহা হউক, “সাঁ চাবস্থা ন হেয়া” এই পাঠ প্রকৃত হইলে উদয়নাচার্য্যের বক্তব্য বুঝা যায় যে, আত্মপাদক মুমুকুর পূর্বোক্ত অবস্থা পরিত্যাজ্য নহে। কারণ, উহা মোক্ষনগরের পুরদ্বারসদৃশ। এখানে বক্ষ্য করিতে হইবে যে, উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত অবস্থাকে মোক্ষনগরের পুরদ্বার সদৃশই বলিয়াছেন, অন্তঃপুরসদৃশ বলেন নাই। সুতরাং তাঁহার পূর্বোক্ত অবস্থার পরে মুমুকুর আরও অবস্থা আছে, পূর্বোক্ত অবস্থারও নিবৃত্তি হয়, ইহা তাঁহার মত বুঝা যায়। উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত কথার পরেই আবার বলিয়াছেন, “নির্বাণন্ত তত্ত্বাঃ স্বরূমেব, যদাশ্রিত্য ত্ৰায়দর্শনোপসংহারঃ”। এখানে টীকাকার রঘুনাথ শিরোমণি নিজ কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। মতভেদে দ্বিবিধ ব্যাখ্যার উল্লেখ করিয়াছেন। তন্মধ্যে প্রথম ব্যাখ্যায় “তত্ত্বাঃ” এই স্থলে পঞ্চমী বিভক্তি, “নির্বাণ” শব্দের অর্থ অপবর্গ। দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় “তত্ত্বাঃ” এই স্থলে ষষ্ঠী বিভক্তি, “নির্বাণ” শব্দের অর্থ বিনাশ। পূর্বোক্ত অবস্থার স্বরূপই নির্বাণ হয় অর্থাৎ কালবিশেষসহকৃত সেই অবস্থা হইতেই উহার বিনাশ হয়, সেই নির্বাণ বা বিনাশকে আশ্রয় করিয়া ত্ৰায়দর্শনের উপসংহার হইয়াছে, ইহাই দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় তাৎপর্য্য বুঝা যায়। পূর্বোক্ত অবস্থার বিনাশ না হইলে অর্থাৎ মুমুকুর এই অবস্থাই চরম অবস্থা হইলে ত্ৰায়দর্শনের আর কোন প্রয়োজন থাকে না। কিন্তু পূর্বোক্ত অবস্থার নিবৃত্তি হয় বলিয়াই উহাকে অত্যাধিকার করিয়া ত্ৰায়দর্শন সার্বক হইয়াছে। এখানে উদয়নাচার্য্যের শেষ কথার দ্বারা তিনি যে, ত্ৰায়দর্শনকেই মুমুকুর চরম অবস্থার প্রতিপাদক ও চরম সিদ্ধান্তবোধক বলিয়া গিয়াছেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। তাঁহার মতে নানা দর্শনে মুমুকুর উপাসনা শীল ক্রমিক নানাবিধ অবস্থার প্রতিপাদন হইয়াছে এবং তজ্জন্তও নানা দর্শনের

উদ্ভব হইয়াছে। তন্মধ্যে উপাসনার পরিপাকে সময়ে অদ্বৈতাবস্থা প্রভৃতি কোন কোন অবস্থা মুমুকুর গ্রাহ্য ও আবশ্যক হইলেও সেই অবস্থাই চরম অবস্থা নহে। চরম অবস্থায় ত্রায়দর্শনোক্ত তত্ত্বজ্ঞানই উপস্থিত হয়, তাহার ফলে ত্রায়দর্শনোক্ত মুক্তিই (যাহা পূর্বে উদয়নাচার্য্য বিশেষ বিচার দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন) ভ্রমে। এখন যদি উদয়নাচার্য্যের “আত্মতত্ত্ববিবেকে”র শেষোক্ত কথায় দ্বারা তাঁহার পূর্বোক্তরূপই শেষ সিদ্ধান্ত বুঝা যায়, তাহা হইলে তিনি যে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহা কিরূপে বলা যায়? তিনি উপনিষদের সারসংক্ষেপ প্রকাশ করিতে অদ্বৈতপ্রতি ও অগতের মিথ্যাত্ববোধক ক্রতীসমূহের যেরূপ তাৎপর্য্য কল্পনা করিয়াছেন এবং যে ভাবে নানা দর্শনের অভিনব সমন্বয় প্রদর্শন করিয়াছেন, তাহা চিন্তা করিলেও তিনি যে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহা কিছুতেই মনে হয় না। সুধীগণ উদয়নাচার্য্যের ঐ সমস্ত কথায় বিশেষ মনোযোগ করি ইহার বিচার করিবেন।

এখানে ইহাও অবশ্য বক্তব্য যে, উদয়নাচার্য্য যে ভাবে নানা দর্শনের বিষয়-ভেদ ও উদ্ভবের কারণ বর্ণনপূর্বক যে অভিনব সমন্বয় প্রদর্শন করিয়াছেন, তাহা সর্বসম্মত হইতে পারে না, ইহা স্বীকার্য্য। কারণ, সকল সম্প্রদায়ই ঐ ভাবে নিজের মতকেই চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া অস্তিত্ব দর্শনের নানারূপ উদ্দেশ্য ও তাৎপর্য্য কল্পনা করিতে পারেন। কিন্তু সে কল্পনা অস্ত সম্প্রদায়ের মনঃপূত হইতে পারে না। সাংখ্যাচার্য্য বিজ্ঞান ভিক্ষু ও সাংখ্য-প্রবচন-ভাষ্যের ভূমিকায় তাঁহার নিজ মতকেই চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া ত্রায়াদি দর্শনের উদ্দেশ্যাদি বর্ণনপূর্বক ষড়্দর্শনের সমন্বয় করিতে গিয়াছেন। “বামকেশ্বরতন্ত্রে”র ব্যাখ্যায় মহামনৌষী ভাস্কররায় অধিকারিভেদকে আশ্রয় করিয়া সকল দর্শনের বিশদ সমন্বয় ব্যাখ্যা করিয়াছেন। অমুসন্ধিৎসুর উহা অবশ্য দ্রষ্টব্য। কিন্তু ঐরূপ সমন্বয়ের দ্বারাও বিবাদে শান্তি হইতে পারে না। কারণ, প্রকৃত সিদ্ধান্ত বা চরম সিদ্ধান্ত কি, এই বিষয়ে সর্বসম্মত কোন উত্তর হইতে পারে না। সকল সম্প্রদায়ই নিজ নিজ সিদ্ধান্তকেই চরম সিদ্ধান্ত বলিয়া, অধিকারিভেদ আশ্রয় করিয়া অস্তিত্ব সিদ্ধান্তের কোনরূপ উদ্দেশ্য বর্ণন করিবেন। অপরের সিদ্ধান্তকে কেহই চরম সিদ্ধান্ত বা প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়া কোন দিনই স্বীকার করিবেন না। সুতরাং ঐরূপ সমন্বয়ের দ্বারা বিবাদ-নিবৃত্তির আশা কোথায়? অবশ্য অধিকারিভেদেই যে সুধীগণ নানা মতের উপদেশ করিয়াছেন, ইহা সত্য; “অধিকারিভেদেন শাস্ত্র গুক্তান্তর্থেষতঃ” ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্যেও উহাই কথিত হইয়াছে, কিন্তু সর্বোপেক্ষা চরম অধিকারী কে? চরম সিদ্ধান্ত কি? ইহা বলিতে যাওয়া বিপজ্জনক। কারণ, আমরা নিম্নাধিকারী, আমাদের গুরুপদিষ্ট সিদ্ধান্ত চরম সিদ্ধান্ত নহে, ঐরূপ কথা কোন সম্প্রদায়ই স্বীকার করিবেন না—সকলেরই উহা অসঙ্গ হইবে। মনে হয়, এই জন্তই প্রাচীন আচার্য্যগণ ঐরূপ সমন্বয় প্রদর্শন করেন নাই। তাঁহারা ভিন্ন সিদ্ধান্তেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন।

এখন এখানে অপক্ষপাত বিচারের কর্তব্যতাবশতঃ ইহাও অবশ্য বক্তব্য যে, অস্তিত্ব সকল সম্প্রদায়ই যে কোন কারণে অদ্বৈতবাদের প্রতিবাদী হইলেও অদ্বৈতবাদ বা মাদ্ভাব, কাহারও বুদ্ধি-মাত্রক্লিষ্ট অশাস্ত্রীয় মত নহে। অদ্বৈতবাদ বৌদ্ধ সম্প্রদায়বিশেষকে নিরস্ত করিবার জন্য এবং

বৌদ্ধভাব-ভাবিত তৎকালীন মানবগণের প্রতীতি সম্পাদনের জন্য তাঁহাদিগের সংস্কারানুসারে ভগবান্ শঙ্করাচার্যের উদ্ভাবিত কোন নূতন মত নহে, সংস্কৃত বৌদ্ধমতবিশেষও নহে। কিন্তু অদ্বৈতবাদও বেদমূলক অতি প্রাচীন মত। শঙ্করাবতার ভগবান্ শঙ্করাচার্য উপনিষদের বিশদ ব্যাখ্যা করিয়া তদ্বারা এই অদ্বৈতবাদের সমর্থন ও প্রচার করিয়াছেন। পরে তাঁহার প্রবর্তিত গিরি, পুরী ও ভারতী প্রভৃতি দশনামা যে সর্বশ্রেষ্ঠ সন্ন্যাসিসম্প্রদায় ভারতের অদ্বৈত-বিদ্যার গুরু, দ্বৈত-সাধনার চরম আদর্শ ভগবান্ শ্রীচৈতন্যদেবও যে সম্প্রদায়ের অন্তর্গত ঈশ্বরপুরীর নিকটে দীক্ষাগ্রহণ ও কেশব ভারতীর নিকটে সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং তজ্জন্মই তিনি ভক্তচূড়ামণি রামানন্দ রায়ের নিকটে দৈন্ত প্রকাশ করিয়া বলিয়াছিলেন, “আমি মায়াবাদী সন্ন্যাসী” (চৈতন্যচরিতামৃত, মধ্য খণ্ড, অষ্টম পঃ), সেই সন্ন্যাসিসম্প্রদায় গুরুপরম্পরাক্রমে আজ পর্যন্ত ভগবান্ শঙ্করাচার্যের প্রচারিত অদ্বৈতবাদের রক্ষা করিতেছেন। সাংখ্যাচার্য্য বিজ্ঞান ভিক্ষু সাংখ্য-প্রবচনভাষ্যের ভূমিকায় পদ্মপুরাণের বচন বলিয়া মায়াবাদের নিন্দাবোধক যে সকল বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন এবং অনেক বৈষ্ণবাচার্য্যও ইহা উদ্ধৃত করিয়াছেন, ঐ সকল বচন যে, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের অন্তর্দ্বানের পরেই রচিত হইয়াছে, ইহা সেখানে “মন্দির কথিতং দেবি কলৌ ব্রাহ্মণরূপিণা” ইত্যাদি বচনের দ্বারা বুঝা যায়। পরন্তু ঐ সকল বচনের প্রামাণ্য স্বীকার করিলে তদনুসারে আত্মিকসম্প্রদায়ের বেদান্তদর্শন ও বোগদর্শন ভিন্ন আর সমস্ত দর্শনেরই শ্রবণ ও পরিত্যাগ করিতে হয়। কারণ, ঐ সকল বচনের প্রথমে স্তায়, বৈশেষিক, পূর্বমোমাংসা প্রভৃতি এবং বিজ্ঞান ভিক্ষুর ব্যাখ্যায় সাংখ্যদর্শনও তামস বলিয়া কথিত হইয়াছে এবং প্রথমেই বলা হইয়াছে, “যেবাং শ্রবণমাত্রেন পাতিত্যং জ্ঞানিনামপি।” সুতরাং অদ্বৈতবাদী পূর্বোক্ত সন্ন্যাসি-সম্প্রদায়ের স্তায় নৈয়ায়িক, বৈশেষিক ও মীমাংসক প্রভৃতি সম্প্রদায়ও যে উক্ত বচনাবলীর প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই, স্বীকার করিতেই পারেন না, ইহা বুঝা যায়। ঐ সমস্ত বচন সমস্ত পদ্মপুরাণ পুস্তকেও দেখা যায় না। পরন্তু বর্ণাশ্রমধর্মের প্রতিষ্ঠার জন্য কলিযুগে ভগবান্ মহাদেব যে, শঙ্করাচার্য্যরূপে অবতীর্ণ হইবেন, ইহাও কুর্মপুরাণে বর্ণিত দেখা যায় এবং তিনি বেদান্তসূত্রের ব্যাখ্যা করিয়া শ্রুতির ধেরূপ অর্থ বলিয়াছেন, সেই অর্থই স্তায়, ইহাও শিবপুরাণে কথিত হইয়াছে বুঝা যায়। সুতরাং পদ্মপুরাণের পূর্বোক্ত বচনাবলীর প্রামাণ্য কিরূপে স্বীকার করা যায়? তাহা হইলে কুর্মপুরাণ ও শিবপুরাণের বচনের প্রামাণ্যই বা কেন স্বীকৃত হইবে না? বস্তুতঃ যদি পদ্মপুরাণের উক্ত বচনাবলীর প্রামাণ্য স্বীকার্য্যই হয়, তাহা হইলে বুদ্ধিতে হইবে যে, ঐহাদিগের চিত্তশুদ্ধি ও বৈরাগ্যের কোন লক্ষণ নাই, যাহারা সত্যত

১। “কলৌ কলৌ মহাদেবো লোকানামীশ্বরঃ পরঃ” ইত্যাদি—

কলিযুগে ভগবান্ শঙ্করো নীললোহিতঃ।

শ্রোত-স্মার্ত্ত-প্রতিষ্ঠা-র্থং ভক্তানাং হিতকাম্যায়।—কুর্মপুরাণ, পূর্বখণ্ড, ৩০শ অঃ।

২। বাক্যকর্মণ্য বাসস্ত্রার্থং শ্রবণার্থং যথোচিতবান্।

শ্রুতেন্দ্রিয়াঃ স এবার্থঃ শঙ্করঃ সবিতাননঃ।—শিবপুরাণ—৩য় পঃ, ১ম অঃ।

সাংসারিক সুখে আসক্ত হইয়া নিজের ব্রহ্মজ্ঞানের দোহাই দিয়া নানা কুকর্ম করিতেন ও করিবেন, তাঁহাদিগকে ঐরূপ বেদান্তচর্চা হইতে নিবৃত্ত করিবার উদ্দেশ্যেই পরম্পরাগে মায়াবাদের নিন্দা করা হইয়াছে। আমরা শাস্ত্রে অস্ত্রও দেখিতে পাই,—“সাংসারিক সুখাসক্তঃ ব্রহ্মজ্ঞোহস্মীতি বাদিনঃ। কশ্মত্রকোভয়ভ্রষ্টঃ সন্ত্যজেদন্ত্যজং যথা।” সাংসারিক সুখাসক্ত অনধিকারী, আমি ব্রহ্মজ্ঞ, ইহা বলিয়া বর্ণাশ্রমোচিত কর্ম পরিত্যাগ করিলে কর্ম ও ব্রহ্ম, এই উভয় হইতেই ভ্রষ্ট হয়, ঐরূপ ব্যক্তির সংসর্গে শাস্ত্রবিহিত বর্ণাশ্রম ধর্মের হানি হয়, এই জন্য ঐরূপ ব্যক্তি তাজা, ইহা উক্ত বচনে কথিত হইয়াছে। সুতরাং কালপ্রভাবে পূর্বকালেও যে অনেক অনধিকারী অদ্বৈতমত অনুসারে নিজেকে ব্রহ্মজ্ঞ বলিয়া সন্ন্যাসী সাজিয়া অনেকের গুরু হইয়াছিলেন এবং তাঁহাদিগের দ্বারা ভারতের বর্ণাশ্রম ধর্মের অনেক হানি হইয়াছিল, ইহা বুঝা যায়। দক্ষস্মৃতিতেও কুতপস্বীদিগের নানাবিধ প্রপঞ্চ কথিত হইয়াছে। সুতরাং প্রাচীন কালেও যে কুতপস্বীদিগের অস্তিত্ব ছিল, ইহা বুঝা যায়।

মূলকথা, অদ্বৈতবাদ-বিরোধী পরবর্ত্তী কোন কোন গ্রন্থকার যে ভগবান্ শঙ্করাচার্যের সমর্গিত অদ্বৈতবাদকে অশাস্ত্রীয় বলিয়া গিয়াছেন, তাহা স্বীকার করা যায় না। কারণ, উপনিষদে এবং অস্ত্রাভ্য কোন শাস্ত্রেই যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদের প্রতিপাদক প্রমাণভূত কোন বাক্যই নাই, ইহা কোন দিন কেহ প্রতিপন্ন করিতে পারিবেন না। অদ্বৈতবাদ ধ্বংস করিতে প্রাচীন কাল হইতে সকল গ্রন্থকারই যুগে উপনিষদের “পরমং সাম্যমুপৈতি” এই শ্রুতিবাক্যে “সাম্য” শব্দ এবং ভগবদ্গীতার “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এই বাক্যে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ সমর্থন করিয়াছেন, ইহা পূর্বে অনেকবার বলিয়াছি। কিন্তু অদ্বৈতপক্ষে বক্তব্য এই যে, “সাম্য” ও “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা সর্বত্রই ভেদ নিক্ত হয় না। কারণ, “সাম্য” ও “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক সাধর্ম্যও বুঝা যাইতে পারে। প্রাচীন কালে যে আত্যন্তিক “সাধর্ম্য” বুঝাইতেও “সাধর্ম্য” শব্দের প্রয়োগ হইত, ইহা আমরা মহর্ষি গোতমের ত্রায়দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম অঙ্কিকের “অত্যন্ত প্রায়েকদেশসাধর্ম্যাচ্ছপমানাদিক্টিঃ” (৪৪৭) এই স্থত্রের দ্বারা স্পষ্ট বুঝিতে পারি। আত্যন্তিক, প্রায়িক ও ঐকদেশিক, এই ত্রিবিধ সাধর্ম্যই যে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা প্রাচীন কালে গৃহীত হইত, ইহা উক্ত স্থত্রের দ্বারা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়। কোন স্থলে আত্যন্তিক সাধর্ম্য প্রযুক্তও যে, উপমানের নিক্তি হয়, ইহা সমর্থন করিতে “ত্ৰায়বার্ত্তিকে” উদ্যোতকর উহার উদাহরণ বলিয়াছেন, “রামরাবণয়োযুদ্ধং রামরাবণয়োরিব।” “সিদ্ধান্ত-যুক্তাবলী”র চীকায় মহাদেব ভট্ট সাদৃশ্য পদার্থের স্বরূপ-ব্যাখ্যায় “গগনং গগনাকারং সাগরং সাগরোপমং। রামরাবণয়োযুদ্ধং রামরাবণয়োরিব” এই শ্লোকে উপমান ও উপমেয়ের ভেদ না থাকায় সাদৃশ্য থাকিতে পারে না, এই পূর্বপক্ষের সমর্থন করিয়া, তদ্বত্তরে বলিয়াছেন যে, কোন স্থলে উপমান ও উপমেয়ের ভেদ না থাকিলেও সাদৃশ্য স্বীকার্য্য, সেখানে সাদৃশ্যের লক্ষণে ভেদের উল্লেখ পশ্চি-

ভাষ্য। অথবা যুগভেদে গগন, সাগর ও রামরাবণের যুদ্ধের ভেদ থাকায় এক যুগের গগনাদির সহিত অন্য যুগের গগনাদির সাদৃশ্যই উক্ত শ্লোকে বিবক্ষিত। এই তত্ত্বই আনুকারিকগণ বলিয়াছেন যে, যুগভেদে বিবক্ষা থাকিলে উক্ত শ্লোকে উপমান ও উপমেয়ের ভেদ থাকায় উপমা অলঙ্কার হইবে। অত্যাধা “অনবয়” অলঙ্কার হইবে। এখানে নৈয়ায়িক মহাদেব তদ্বৈ যুগভেদে গগনের ভেদ করিয়া প্রমাণ করিয়াছেন, ইহা স্মরণীয় চিন্তা করিবেন। জায়মতে গগনের উপপত্তি নাই। সর্বকালে সর্বদেয়ে এই গগন চিরবিদ্যমান। যাহা হউক, উপমান ও উপমেয়ের ভেদ না থাকিলেও যে, সাধর্য্য থাকিতে পারে, ইহা নব্য নৈয়ায়িক মহাদেব তদ্বৈ স্বীকার করিয়া গিয়াছেন।

বস্তুতঃ প্রামাণিক আনুকারিক মন্বটত্ব কাব্যপ্রকাশের দশম উন্নয়নের প্রারম্ভে “সাধর্য্যমুপমাভেদে” এই বাক্যের দ্বারা উপমান ও উপমেয়ের ভেদ থাকিলে, ঐ উভয়ের সাধর্য্যকেই তিনি উপমা অলঙ্কার বলিয়াছেন। ঐ বাক্যে “ভেদে” এই পদের দ্বারা “অনবয়” অলঙ্কারে উপমা অলঙ্কারের লক্ষণ নাই, ইহাই প্রকটিত হইয়াছে, ইহা তিনি সেখানে নিজেই বলিয়া গিয়াছেন। “স্বাক্ষী-মিব স্বাক্ষীক” ইত্যাদি শ্লোকে উপমান ও উপমেয়ের অভেদবশতঃ “অনবয়” অলঙ্কার হইয়াছে, উপমা অলঙ্কার হয় নাই। ফলকথা, উপমান ও উপমেয়ের অভেদ স্থলেও যে, ঐ উভয়ের “সাধর্য্য” বলা যায়, ইহা স্বীকার্য্য। ঐরূপ স্থলে সাধর্য্য—আত্যন্তিক সাধর্য্য। পূর্বোক্ত জায়মতে ঐরূপ সাধর্য্যের স্পষ্ট উল্লেখ আছে। ভাষ্যকার ও বাস্তবিকায় প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ এবং আনুকারিকগণও উহা স্বীকার করিয়া গিয়াছেন। উপমান ও উপমেয়ের ভেদ ব্যতীত যদি সাধর্য্য সম্ভবই না হয়, উহা বলাই না যায়, তাহা হইলে মন্বট তদ্বৈ “সাধর্য্যমুপমাভেদে” এই লক্ষণ-বাক্যে “ভেদ” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন কেন? ইহা চিন্তা করা আবশ্যিক। পরন্তু ইহাও বলিয়া যে, “সাধর্য্য” শব্দের দ্বারা একধর্ম্মবত্তাও বুঝা যাইতে পারে। কারণ, সমানধর্ম্মবত্তাই “সাধর্য্য” শব্দের অর্থ। কিন্তু “সমান” শব্দ তুলা অর্থের জায় এক অর্থেরও বাচক। অমরকোষের নানার্থবর্গ প্রকরণে “সমানাঃ সংসমৈকে স্যুঃ” এই বাক্যের দ্বারা “সমান” শব্দের “এক” অর্থও কথিত হইয়াছে। পূর্বোক্ত “সমানে বৃক্ষে পরিষজাতো” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে এবং “সপত্নী” ইত্যাদি প্রয়োগে “সমান” শব্দের অর্থ এক, অর্থাৎ অভিন্ন। তাহা হইলে ভগবদ্গীতার “মম সাধর্য্যমাগতাঃ” এই বাক্যে “সাধর্য্য” শব্দের দ্বারা যখন একধর্ম্মবত্তাও বুঝা যায়, তখন উহার দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ-নির্ণয় হইতে পারে না। কারণ, ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মের সাধর্য্য অর্থাৎ একধর্ম্মবত্তা প্রাপ্ত হন, ইহা উহার দ্বারা বুঝা যাইতে পারে। উক্ত মতে ব্রহ্ম ও ব্রহ্মজ্ঞানীর ব্রহ্মত্বই সেই এক ধর্ম্ম বা অভিন্ন ধর্ম্ম। ফলকথা, বেক্রপেই হউক, যদি পদার্থত্বের বাস্তব ভেদ না থাকিলেও “সাম্য” ও “সাধর্য্য” বলা যায়, তাহা হইলে আর “সাম্য” ও “সাধর্য্য” শব্দ প্রয়োগের দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ নিশ্চয় করা যায় না। সুতরাং উগকে অবৈতবাদ খণ্ডনের ব্রহ্মজ্ঞান বলাও যায় না। কারণ, সাধর্য্য শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক সাধর্য্য বুঝিলে উহার দ্বারা সেখানে পদার্থত্বের বাস্তব ভেদ সিদ্ধ হয় না। বস্তুতঃ ভগবদ্গীতার পূর্বোক্ত শ্লোকে “সাধর্য্য”

শব্দের দ্বারা আত্যন্তিক সাধারণ্যই বিবক্ষিত এবং মুক্তক উপনিষদের পূর্বোক্ত (‘‘নিরঞ্জনঃ
পরমং সাম্যমুপৈতি’’) শ্রুতিতে ‘‘সাম্য’’ শব্দের দ্বারাও আত্যন্তিক সাম্যই বিবক্ষিত, ইহা
অবশ্য বুঝা যাইতে পারে। কারণ, উক্ত শ্রুতিতে কেবল ‘‘সাম্য’’ না বলিয়া ‘‘পরম সাম্য’’ বলা
হইয়াছে,—আত্যন্তিক সাম্যই পরমসাম্য। ব্রহ্ম ও ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষের ব্রহ্মতাবই
পরমসাম্য। হৃৎকোনতা প্রভৃতি কিঞ্চিৎ সাদৃশ্যই বিবক্ষিত হইলে ‘‘পরম’’ শব্দ প্রয়োগের
সার্থকতা থাকে না। তবে মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মতাব প্রাপ্ত হইলে তিনি অগৎসৃষ্টির কারণ
হইবেন কি না, এবং পুনর্বার তাঁহার জীবতাব ঘটিবে কি না, এইরূপ প্রশ্ন হইতে পারে। কাহারও
এরূপ আপত্তিও হইতে পারে। তাই ভগবদ্গীতার উক্ত শ্লোকের শেষে বলা হইয়াছে, ‘‘সর্বত্রাপি
সৌগজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যক্তিচ।’’ অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞানী মুক্ত পুরুষের অবিন্যাসিনিবৃত্তিই ব্রহ্মতাব-
প্রাপ্তি। স্মৃতরাং তাঁহার আর কখনও জীবতাব হইতে পারে না। তাঁহাতে জগৎপ্রপঞ্চের
কলনরূপ সৃষ্টিও হইতে পারে না। ব্রহ্মজ্ঞানের প্রশংসার জন্যও উক্ত শ্লোকের পর্যাঙ্ক বলা
হইতে পারে। কলকথ্য, পূর্বোক্ত ব্যাখ্যাতেও ভগবদ্গীতার উক্ত শ্লোকের পর্যাঙ্কের সার্থকতা
আছে। পরন্তু ভগবদ্গীতার চতুর্দশ অধ্যায়ে বিতীয় শ্লোকে ‘‘মম সাধর্ম্যামগতাঃ’’ এই বাক্য
বলিয়া পরে ১২শ শ্লোকে বলা হইয়াছে, ‘‘মদভাবং সোঃখিগচ্ছতি’’। পরে ২৬শ শ্লোকে বলা
হইয়াছে, ‘‘ব্রহ্মভূম্য কল্পতে’’। স্মৃতরাং শ্লোক ‘‘মদভাব’’ ও ‘‘ব্রহ্মভূম’’ শব্দের দ্বারা যে অর্থ
বুঝা যায়, পূর্বোক্ত ‘‘মম সাধর্ম্যামগতাঃ’’ এই বাক্যের দ্বারাও তাহাই বিবক্ষিত বুঝা যায়। পরে
অষ্টাদশ অধ্যায়ের ৫৩শ শ্লোকেও আবার বলা হইয়াছে, ‘‘ব্রহ্মভূম্য কল্পতে’’। স্মৃতরাং উহার
পরবর্তী শ্লোকে ‘‘ব্রহ্মভূতঃ প্রোক্ষাত্মা’’ ইত্যাদি শ্লোকেও ‘‘ব্রহ্মভূত’’ শব্দের দ্বারা ব্রহ্মতাবপ্রাপ্ত,
এই অর্থই বিবক্ষিত বুঝা যায়। উহার দ্বারা ব্রহ্মসদৃশ, এই অর্থ বিবক্ষিত বলিয়া বুঝা যায় না।
কারণ, উহার পূর্বশ্লোকে যে, ‘‘ব্রহ্মভূম’’ শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, তাহার মুখ্য অর্থ ব্রহ্মতাব।
স্মৃতরাং পরবর্তী শ্লোকেও ‘‘ব্রহ্মভূত’’ শব্দের দ্বারা পূর্বশ্লোকোক্ত ব্রহ্মতাবপ্রাপ্ত, এই অর্থই সরল
ভাবে বুঝা যায়। পরন্তু ভগবদ্গীতার প্রথমে সাধর্ম্য শব্দের প্রয়োগ করিয়া পরে ‘‘ব্রহ্মসাম্যায়
কল্পতে’’ এবং ‘‘ব্রহ্মভূম্যঃ প্রোক্ষাত্মা’’ এইরূপ বাক্য কেন বলা হয় নাই এবং ত্রিমদভাগবতাদি গ্রন্থে
‘‘ব্রহ্ম সম্প্রসারতে’’ এবং ‘‘ব্রহ্মৈকৈক্যত্বমাপোতি’’ ইত্যাদি শব্দবাক্যের দ্বারা সরলভাবে কি বুঝা
যায়, ইহাও অপরূপভাবে চিন্তা করা আবশ্যক।

ঐহিকতাবিশিষ্টসম্প্রদায়ের আর একটি বিশেষ কথা এই যে, ঐহিকতাবতর উপনিষদের ‘‘পৃথগাস্থানং
প্রেরিতারকং মহা’’ ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যখন জীবাশ্মা ও পরমাত্মার ভেদজ্ঞানই সূক্তির
কারণ বলিয়া বুঝা যায়, তখন জীবাশ্মা ও পরমাত্মার ভেদেদ জ্ঞানই তত্ত্বজ্ঞান, ইহা উপনিষদের
সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। কিন্তু ঐহিকতাবতর উপনিষদের উক্ত শ্রুতির পূর্বোক্ত ‘‘ভ্রামতে ব্রহ্ম-
চক্রে’’ এই বাক্যের সহিতই ‘‘পৃথগাস্থানং প্রেরিতারকং মহা’’ এই তৃতীয় পাদের যোগ করিয়া

১। ‘‘সর্গজীবের সর্কনস্বে বৃহত্তে তস্মিন্ হাসো ভ্রামতে ব্রহ্মচক্রে।

পৃথগাস্থানং প্রেরিতারকং মহাঃ সৃষ্টস্তত্ত্বজ্ঞানতত্ত্বজ্ঞানতি।—ঐহিকতাবতর ১।৩।

ব্যাখ্যা করিলে জীবাত্মা ও পরমাঙ্গার ভেদজ্ঞান-প্রযুক্ত জীব ব্রহ্মচক্রে ভ্রমণ করে অর্থাৎ সংসারে বদ্ধ হয়, এইরূপ অর্থ বুঝা যায়। তাহা হইলে কিন্তু উক্ত শ্রুতি অদ্বৈতবাদেবই সমর্থক হয়। উক্ত শ্রুতির শাক্তর ভাষ্যও পূর্বোক্তরূপ ব্যাখ্যাই করা হইয়াছে এবং ঐ ব্যাখ্যার স্বার্থতা সমর্থনের জন্য পরে বৃহদারণ্যক শ্রুতি ও বিষ্ণুধর্মের বচনও উদ্ধৃত হইয়াছে। সেখানে উদ্ধৃত বিষ্ণুধর্মের বচনে অদ্বৈত সিদ্ধান্তের সুস্পষ্ট প্রকাশ আছে, ইহা দেখা আবশ্যক। দ্বৈতবাদী মীমাংসক প্রভৃতি সম্প্রদায়বিশেষ “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের অদ্বৈত ভাবনারূপ উপাসনাবিশেষেই যে তাৎপর্য বলিয়াছেন এবং “ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যকে যে গোণার্থক বলিয়াছেন, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য বেদান্তবর্শনের চতুর্থ স্তরের ভাষ্যে এবং অন্তঃসত্ত্বা ঐ সমস্ত মন্তের সমালোচনা করিয়া “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য যে বস্তুতঃবোধক, ইহা উপনিষদের উপক্রমাদি বিচারের দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার শিষ্য সুরেশ্বরচার্য্য “মানসোল্লাস” গ্রন্থে সংক্ষেপে তাঁহার কথা প্রকাশ করিয়াছেন^১। ইহাদিগের পরে ক্রমশঃ অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায়ের বহু আচার্য্য পাণ্ডিত্যপ্রভাবে নানা গ্রন্থে নানারূপ সূক্ষ্ম বিচার দ্বারা বিরুদ্ধ পক্ষের প্রতিবাদ খণ্ডন করিয়া, অদ্বৈতবাদের প্রচার ও প্রভাব বৃদ্ধি করিয়া গিয়াছেন। ভারতের সন্ন্যাসিসম্প্রদায় আজ পর্য্যন্ত ই অদ্বৈতবাদের সেবা ও রক্ষা করিতেছেন।

অদ্বৈতবাদবিরোধী মধ্যাচার্য্য প্রভৃতি অনেক দৈব দার্শনিক অনেক পুরাণ-বচনের দ্বারা নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু ব্রহ্মপুরাণ ও লিঙ্গপুরাণ প্রভৃতি শাস্ত্রে অনেক বচনের দ্বারা অদ্বৈত মতেরও যে সুস্পষ্ট প্রকাশ হইয়াছে, ইহাও স্বীকার্য্য। শ্বেতাশ্বতর উপনিষদের শাক্তর ভাষ্যরাজে ঐরূপ অনেক বচন উদ্ধৃত হইয়াছে। অনুসন্ধিৎসু তাহা দেখিবেন। পরন্তু বিষ্ণুপুরাণের অনেক বচনের দ্বারাও অদ্বৈত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়^২। দ্বৈতিগণ অতদ্বন্দ্বী, ইহাও বিষ্ণুপুরাণের কোন বচনে স্পষ্ট কথিত হইয়াছে^৩। শ্রীভাষ্যকার রামানুজ ও শ্রীজীব গোস্বামী প্রভৃতি বিষ্ণুপুরাণের কোন কোন বচনের কষ্টকল্পনা করিয়া নিজমতানুসারে ব্যাখ্যা করিলেও অপক্ষপাতে বিষ্ণুপুরাণের সকল বচনের সমন্বয় করিয়া বুঝিতে গেলে তদ্বারা অদ্বৈত সিদ্ধান্তই যে বুঝা যায়, ইহা স্বীকার্য্য। পরন্তু গুরুপুত্রাণে যে “গীতাগার” বর্ণিত হইয়াছে, তাহাতে অদ্বৈত সিদ্ধান্তই বিশদভাবে কথিত

১। নোপাসনাপরং বাক্যং প্রতিমাসীশ্ববুদ্ধিবৎ।

ন চৌপচারিকং বাক্যং রাজবজ্রজপুরুষে ॥

জীবাত্মনা প্রতিষ্টোহসাবীধরঃ ক্রমতে যতঃ ॥—মানসোল্লাস, ৩য় উঃ ২৪, ২৫।

২। তদ্ব্যবতাবনাপন্নন্ততে, হসৌ পরমাত্মনা।

ভবত্যদৈবী ভেদশ্চ তন্ত জ্ঞানকৃতো ভবেৎ ॥

বিশ্বেদজনকেহজ্ঞানে নাশমাতান্তিকং গতে।

অত্মনা ব্রহ্মণো ভেদমসন্তং কং করিয়াতি ॥—বিষ্ণুপুরাণ, ষষ্ঠ অঃ, ৯৩, ৯৪।

৩। তন্ত স্তম্বপরমহেবু সত্যতঃ হোপোকময়ং হি তৎ।

বিজ্ঞানং পরমার্থোহসৌ বৈজ্ঞানাতত্ত্ববর্শনঃ ॥—বিষ্ণু (২:৩১)।

হইয়াছে। “শব্দ-কল্পদ্রুমের” পরিশিষ্ট খণ্ডে গুরুড়পুরাণের ঐ “গীতাসার” (২৩৩ হইতে ২৩৬ অধ্যায়) প্রকাশিত হইয়াছে; অনুসন্ধিৎসু উহা দেখিবেন। এইরূপ ব্রহ্মাণ্ডপুরাণের অন্তর্গত স্তম্ভসিক “অধ্যাত্ম-রামায়ণের” প্রথমেও (প্রথম অধ্যায়, ৪৭শ শ্লোক হইতে ৫০শ শ্লোক পর্য্যন্ত) অদ্বৈত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট কথিত হইয়াছে। পরে আরও বহু স্থানে ঐ সিদ্ধান্ত বিশদ ভাবে বর্ণিত হইয়াছে। বৈষ্ণবসম্প্রদায়ও শ্রীমদ্ভাগবতের স্থায় পূর্বোক্ত সমস্ত পুরাণেরও আমাণ্য স্বীকার করেন। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতেও নানা স্থানে অদ্বৈত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট প্রকাশ আছে। প্রথম শ্লোকেও “ভেক্তোবারিমুদাং যথা বিনিময়ো যত্র ত্রিসর্গো মৃষা” এই তৃতীয় চরণের দ্বারা অদ্বৈত সিদ্ধান্তই স্পষ্ট বুঝা যায়। প্রামাণিক টীকাকার পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামীও শেষে মায়াবাদানুসারেই উহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন^১। পরে শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধে পুরাণের দশ লক্ষণের বর্ণনায় নবম লক্ষণ “মুক্তি”র যে স্বরূপ কথিত হইয়াছে, তদ্বারাও সরল ভাবে অদ্বৈত সিদ্ধান্তই বুঝা যায়^২। টীকাকার শ্রীধর স্বামীও উহার ব্যাখ্যায় অদ্বৈতসিদ্ধান্তই ব্যক্ত করিয়াছেন। তাহার পরে শ্রীমদ্ভাগবতের দশম স্কন্ধে “ব্রহ্মভূতি”র মধ্যে আমরা মায়াবাদের স্পষ্ট বর্ণন দেখিতে পাই^৩। সেখানে স্বপ্নভূত্য অসংস্করণ জগৎ মায়াবশতঃ ব্রহ্মে কল্পিত হইয়া “সৎ”পদার্থের স্থায় প্রভীত হইতেছে, ইহা কোন শ্লোকে বলা হইয়াছে এবং পরে কোন শ্লোকে ঐ সিদ্ধান্তই বুঝাইতে রজ্জুতে সর্পের অধ্যাস দৃষ্টান্তরূপে প্রকটিত হইয়াছে, ইহা প্রণিধান করা আবশ্যক। টীকাকার শ্রীধর স্বামীও সেখানে মায়াবাদেরই ব্যাখ্যা ও তদনুসারেই দৃষ্টান্তব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরে একাদশ স্কন্ধেও অনেক স্থানে অদ্বৈতবাদের স্পষ্ট প্রকাশ আছে। উপসংহারে দ্বাদশ স্কন্ধের অনেক স্থানেও আমরা অদ্বৈত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট প্রকাশ দেখিতে পাই^৪। দ্বাদশ স্কন্ধের ৬ষ্ঠ অধ্যায়ে “প্রবিষ্টো ব্রহ্মনির্বাণঃ,” “ব্রহ্মভূতো

১। যদা তৈশ্চব পরমার্থতাত্ত্বপ্রতিপাদনায় তদিতরস্ত মিথ্যাত্বং, যত্র মূৰ্খবায়ঃ ত্রিসর্গো ন বস্তুতঃ সন্নিতি ইত্যাদি স্বামিটীকা।

২। “মুক্তির্ইদং অধ্যাত্মরূপং স্বরূপেণ বাবস্থিতিঃ”। ২য় স্বক, ১০ম অঃ, ৪ষ্ঠ শ্লোক। “অন্ত্যধারপং” অবিদ্যার-
হধ্যস্ত্য কর্তৃত্বাদি “হিত্যা” “স্বরূপেণ” ব্রহ্মতয়া “বাবস্থিতি”মুক্তিঃ।—স্বামিটীকা।

৩। “তস্মাদিদং জগদশেষমসংস্করণং স্বপ্ন ভ্রমস্তৃষ্ণিৎ পুরুষঃ স্বদ্রুপং।

ত্বযোব নিত্যমুখবোধনাবনস্তে ময়াত উদাত্তপি যৎ সদিবাবভাতি ॥”

‘অ. স্মানমেবায়ত্তত্বং বিজানতাং তেনৈব জাতং নিখিলং প্রপঞ্চিতং।

জ্ঞানেন ভূয়েৎপি চ তৎ প্রলীয়তে ব্রহ্মমহর্ভোগভাবভবৌ যথ ॥”—১০ম স্বক, ১৪শ অঃ, ২২।২৫।

ননুঃজ্ঞানেন কথং ভবং তরন্তীতি, তন্ত্ৰজ্ঞানমূল্যাদিত্যাহ “অ. স্মানমেবৈ”তি। “তেনৈব” অজ্ঞানেনৈব। ‘প্রপঞ্চিতং’
প্রপঞ্চঃ। “ব্রহ্মমহর্ভোগভাবভবৌ” সর্পশরীরস্থাদ্যাসাপবাদৌ যথেনিতি।—স্বামিটীকা।

৪। যটে ভিন্নে ঘটাকাশ আকাশঃ স্তদ্ব্যথা পুরা।

এবং দেহে মৃতে জীবো ব্রহ্ম সম্পদ্যতে পুনঃ ॥

মনঃ স্বজতি বৈ বেহনং গুণান্ কশ্মপি চায়নঃ।

তয়নঃ স্বজতে মায়্য ততো জীবস্ত সংসৃতিঃ ॥ ইত্যাদি।

—শ্রীমদ্ভাগবত। ১২শ স্বক। ৫ম অঃ। ৫—৬।

মহাযোগী” এবং “ব্রহ্মভূতস্ত ব্রাহ্মণেঃ” এই সমস্ত বাক্যের দ্বারা মহারাজ পরীক্ষিতের শ্রীমদ্ভাগবত শ্রবণের ফলে যে ব্রহ্মভাব কথিত হইয়াছে এবং সৰ্বশেষে ত্রয়োদশ অধ্যায়ে শ্রীমদ্ভাগবতের বাচ্য ও শ্রয়োজন বৰ্ণন করিতে “সৰ্ববেদান্তসারং বং” ইত্যাদি যে শ্লোক^১ কথিত হইয়াছে, তদ্বারা আমরা শ্রীমদ্ভাগবতের উপসংহারেও অদ্বৈতবাদেরই স্পষ্ট প্রকাশ বুঝিতে পারি। তাহা হইলে আমরা ইহাও বলিতে পারি যে, শ্রীমদ্ভাগবতের উপক্রম ও উপসংহারের দ্বারা অদ্বৈত সিদ্ধান্তেই উহার তাৎপৰ্য্য বুঝা যায়। কিন্তু ভক্তিনিষ্পু অধিকারিবেশেষের জ্ঞাত ভক্তির মাহাত্ম্য খ্যাতি ও ভগবানের গুণ ও গীলাদি বৰ্ণন দ্বারা তাঁহাদিগের ভক্তিলাতের সাহায্য সম্পাদনের জন্তই শ্রীমদ্ভাগবতে বহু স্থানে দ্বৈতভাবে দ্বৈতসিদ্ধান্তানুসারে অনেক কথা বলা হইয়াছে। তদ্বারা শ্রীমদ্ভাগবতে কোন স্থানে অদ্বৈত সিদ্ধান্ত কথিত হয় নাই, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদ শ্রীমদ্ভাগবতে নাই, ইহা বলা যাইতে পারে না। প্রাচীন প্রামাণিক টীকাকার পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামীও শ্রীমদ্ভাগবতের পূৰ্বোক্ত সমস্ত স্থানেই অদ্বৈত মতেরই ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। অনেক ব্যাখ্যাকার নিজদম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত রক্ষার জন্ত নিজ মতে কষ্ট কল্পনা করিয়া অনেক শ্লোকের ব্যাখ্যা করিলেও মূল শ্লোকের পূৰ্ব্বাপর পর্যালোচনা করিয়া সরলভাবে কিরূপ অর্থ বুঝা যায়, ইহা অপেক্ষপাতে বিচার করাই কর্তব্য। কলকথ^২, শ্রীমদ্ভাগবতে যে, বহু স্থানে অদ্বৈতবাদের স্পষ্ট প্রকাশই আছে, ইহা কিছুতেই অস্বীকার করা যায় না। এইরূপ বাস্তবিক্যসংহিতার অধ্যায়-প্রাকরণেও অদ্বৈত মতানুসারেই সিদ্ধান্ত বর্ণিত হইয়াছে^৩। দক্ষ-সংহিতার শেষ ভাগে কোন কোন বচনের দ্বারা মহাশি দক্ষ যে অদ্বৈতাদিগেরই অবস্থার বৰ্ণন করিয়াছেন এবং অদ্বৈত পক্ষই তাঁহার নিজ পক্ষ বা নিজমত, ইহা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়^৪। মহাভারতের অনেক স্থানেও অদ্বৈত সিদ্ধান্তের প্রকাশ আছে। অধ্যায়সমাহারের উত্তরকাণ্ডের পঞ্চম অধ্যায়ে অদ্বৈতবাদের সমস্ত কথা এবং বিচার-প্রণালীও বিশদভাবে বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং অদ্বৈতবাদবিরোধী কোন কোন গ্রন্থকার যে, অদ্বৈতবাদকে সম্প্রদায়বিশেষের কল্পনামূলক একেবারে অশাস্ত্রীয় বলিয়াছেন, তাহা কোনরূপেই গ্রহণ করা যায় না। পূৰ্বোক্ত স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রের অদ্বৈত-

১। সৰ্ববেদান্তসারং বদ্রক্ষাশ্চিক্ৰত্বলক্ষণং।

বহুদ্বিতীয় তদ্বিতীয় কৈবল্যকপ্রয়োজনঃ ॥—১২শ স্কন্ধ। ১৩৭ অঃ। ১২।

২। আকাশমেকং হি যথা ঘটাদিষু পৃথগ্ভবেৎ।

তথাস্থিকোপানেকস্ত জলাধারৈধিবাঃস্তমান্ ॥ ইত্যাদি।—বাস্তবিক্যসংহিতা, ৩য় অঃ; ১৪৪শ্লোক

৩। য আশ্রয়তিরেকেন দ্বিতীয়ং নৈব পশ্যতি।

ব্রহ্মভূত্বম্ এতৎ হি দক্ষঃ পক্ষ উদাহৃতঃ ॥

দ্বৈতপক্ষে সমাস্থা যে অদ্বৈতে তু ব্যবস্তিতাঃ।

অদ্বৈতিনাং প্রবক্ষ্যামি যথাধৰ্ম্মঃ স্থানিষ্ঠিতঃ ॥

তত্রাশ্রয়তিরেকেন দ্বিতীয়ং যদি পশ্যতি।

ততঃ শাস্ত্রাণ্যধীযন্তে অয়ন্তে গ্রন্থসময়ঃ ॥—দক্ষসংহিতা। ৭ম অঃ। ১১। ৫০। ৫১।

সিদ্ধান্ত-প্রতিপাদক সমস্ত বসনগুলিই অপ্রমাণ বা অপ্রার্থক, ইহা শপথ করিয়া তাঁহারাও বলিতে পারেন না। পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদের ক্রমশঃ সর্বদেশেই প্রচার ও চর্চা হইয়াছে। বিরোধী সম্প্রদায়ও উহার খণ্ডনের জন্য অদ্বৈতবাদের সবিশেষ চর্চা করিয়া গিয়াছেন, ইহা তাঁহাদিগের গ্রন্থের দ্বারাই বুঝা যায়। বঙ্গদেশেও পূর্বে অদ্বৈতবাদের বিশেষ চর্চা হইয়াছে। বঙ্গের মহামনীষী কুল্লুক ভট্ট অশ্রান্ত শাস্ত্রের ছায়া বেদান্ত শাস্ত্রেরও উপাসনা করিয়া গিয়াছেন, ইহা তাঁহার “মহুসংহিতা”র টীকার প্রথমে নিজের উক্তির দ্বারাই জানা যায়। নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি অদ্বৈতসিদ্ধান্ত-সমর্থক শ্রীহর্ষের “খণ্ডনখণ্ডখান্দ্য” গ্রন্থের টীকা করিয়া বঙ্গ অদ্বৈতবাদ-চর্চার বিশেষ পরিচয় দিয় গিয়াছেন। শাস্ত্রিপুত্রের প্রভুপাদ অদ্বৈতাচার্য্য প্রথমে অদ্বৈত-মতানুসারেই ত্রিমূর্ত্তভাববতের ব্যাখ্যা করিতেন, ইহাও প্রমাণ আছে। বৈদান্তিক বাসুদেব সার্বভৌম ভট্টাচার্য্য শ্রীচৈতন্যদেবের নিকটে অদ্বৈতবাদের ব্যাখ্যা করিয়াছিলেন, ইহা “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” প্রভৃতি গ্রন্থের দ্বারাই জানা যায়। স্মার্ত্ত রঘুনন্দন ভট্টাচার্য্য তাঁহার “মলমাসতত্ত্ব”দি গ্রন্থে শারীরিক ভাষাদি বেদান্তগ্রন্থের সংবাদ দিয় গিয়াছেন এবং “মলমাসতত্ত্ব” মুমুকুত্ব প্রকরণে শঙ্করাচার্য্যের মতানুসারেই সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি “আহিবতত্ত্ব”র প্রথমে প্রাতঃকথ্যানের পরে পাঠ্য শ্লোকের মধ্যে “অহং দেবো ন চাত্তোহস্মি ব্রহ্মবাহুং ন শোকভাক্” ইত্যাদি অদ্বৈত-সিদ্ধান্তপ্রতিপাদক সুপ্রসিদ্ধ ঋষিবাক্যেরও উল্লেখ করিয়াছেন। তাহার পরে ঐ গ্রন্থে গায়ত্র্যর্থ ব্যাখ্যাস্থলে তিনি শঙ্করাচার্য্যের ছায়া অদ্বৈত সিদ্ধান্তানুসারেই গায়ত্রীমন্ত্রের ব্যাখ্যা ও উপাসনার উপদেশ করিয়াছেন। তদ্বারা তখন যে বঙ্গদেশেও অনেকে অদ্বৈত সিদ্ধান্তানুসারেই গায়ত্র্যর্থ চিন্তা করিয়া উপাসনা করিতেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি এবং স্মার্ত্ত রঘুনন্দনের গায়ত্র্যর্থ ব্যাখ্যায় অদ্বৈত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট প্রকাশ দেখিয়া, তিনি ও তাঁহার গুরুসম্প্রদায় যে, অদ্বৈতমতনিষ্ঠ ছিলেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। তাঁহার পরেও বঙ্গের অনেক গ্রন্থে অদ্বৈতবাদের সংবাদ পাওয়া যায়। বঙ্গের ভক্তচূড়ামণি রামপ্রসাদের গানেও আমরা অদ্বৈতবাদের সংবাদ শুনিতে পাই। মূল কথা, অদ্বৈতবাদ যে কারণেই হউক, অশ্রান্ত সম্প্রদায়ের স্বীকৃত না হইলেও উহাও শাস্ত্রমূলক সুপ্রাচীন মত, ইহা স্বীকার্য্য।

কিন্তু ইহাও অবশ্য স্বীকার্য্য যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদের ছায়া বৈতবাদও শাস্ত্রমূলক অতি প্রাচীন মত। মহর্ষি গৌতম ও কণাদ প্রভৃতি আচার্য্যগণ যে বৈতবাদের উপদেষ্টা, উহা অশাস্ত্রীয় ও কোন নবীন মত হইতে পারে না। “বৈতবাদ” বলিতে এখানে আমরা জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদবাদ গ্রহণ করিতেছি। সুতরাং পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ ভিন্ন সমস্ত বাদই (বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ, বৈতাদ্বৈতবাদ প্রভৃতি) এখানে বুঝিতে হইবে। কারণ, ঐ সমস্ত বাদেই জীব ও ব্রহ্মের বাস্তব ভেদ স্বীকৃত। বিশিষ্টাদ্বৈতবাদের ব্যাখ্যাতা বোধায়ন ও জামাত্মনি প্রভৃতি শ্রীভাষ্যকার রামমুজেরও বহু পূর্ববর্ত্তা। বৈতাদ্বৈতবাদের ব্যাখ্যাতা সনক, সনন্দ প্রভৃতি, ইহাও পূর্বে বলিয়াছি। পূর্বোক্তরূপ বৈতবাদের কয়েকটি মূল আমরা বুঝিতে পারি। প্রথম, জীবাত্মার অগুণ। শাস্ত্রে অনেক স্থানে জীবাত্মাকে অগু বলা হইয়াছে, উহার দ্বারা জীবাত্মা অগুপরিমাণ,

এই সিদ্ধান্তই গ্ৰহণ কৰিলে, বিভূ এক ব্ৰহ্মের সহিত অসংখ্য অণু জীবাশ্মাৰ বাস্তব ভেদ স্বীকাৰ কৰিতেই হইবে। বৈষ্ণব দার্শনিকগণের নিজ মত সমর্থনে ইহাই মূল যুক্তি। তাঁহাদিগের কথা পূৰ্বে বলিয়াছি। দ্বিতীয়, শ্ৰুতি ও যুক্তির দ্বাৰা জীবাশ্মা বিভূ হইয়াও প্ৰতি শরীৰে ভিন্ন, সূতরাং অসংখ্য, এই সিদ্ধান্তই গ্ৰহণ কৰিলে ব্ৰহ্মের সহিত জীবাশ্মাৰ বাস্তব ভেদ অবশ্য স্বীকাৰ কৰিতে হইবে। মহৰ্ষি গোতম ও বণাদ প্ৰভৃতি দ্বৈতবাদের উপদেষ্টা আচাৰ্য্যগণের ইহাই মূল যুক্তি। তাঁহাদিগের কথাও পূৰ্বে বলিয়াছি। তৃতীয়, বেদাদি শাস্ত্ৰে বহু স্থানে জীব ও ব্ৰহ্মের যে, ভেদ কথিত হইয়াছে, উহা অবাস্তব হইতে পারে না। কাৰণ, তাহা হইলে তত্ত্বজ্ঞানের জন্ত জীবাশ্মাৰ কৰ্ম্মানুষ্ঠান ও উপাসনা প্ৰভৃতি চলিতেই পারে না। আমি ব্ৰহ্ম, বস্তুতঃ ব্ৰহ্ম হইতে আমার কোন ভেদ নাই, ইহা শ্ৰবণ কৰিলে এবং ঐ তত্ত্বের মননাদি কৰিতে আৰম্ভ কৰিলে তখন উপাসনাদি কাৰ্য্যে প্ৰবৃত্তিই ব্যাহত হইয়া যাইবে। সূতরাং জীব ও ব্ৰহ্মের বাস্তব ভেদই স্বীকাৰ্য্য হইলে অভেদবোধক শাস্ত্ৰের অন্তৰূপই তাৎপৰ্য্য বুঝিতে হইবে। ইহাও সমস্ত দ্বৈতবাদিসম্প্ৰদায়ের একটি প্ৰধান মূল যুক্তি। পৰন্তু বৈষ্ণব মহাপুরুষ মধ্বাচাৰ্য্য জীব ও ঈশ্বরের সত্য ভেদের বোধক যে সমস্ত শ্ৰুতির উল্লেখ কৰিয়াছেন, ঐ সমস্ত শ্ৰুতি অথ সম্ভাৱ্য প্ৰমাণৰূপে গ্ৰহণ না কৰিলেও এবং অতীত উহা পাওৱা না গেলেও মধ্বাচাৰ্য্য যে, ঐ সমস্ত শ্ৰুতি রচনা কৰিয়াছিলেন, ইহা কখনই বলা যায় না। তিনি তাঁহাৰ প্ৰচাৰিত দ্বৈতবাদের প্ৰাণীন গুরু-পৰম্পৰা হইতেই ঐ সমস্ত শ্ৰুতি লাভ কৰিয়াছিলেন, কালক্ৰমশেষে সেই সম্প্ৰদায়ে ঐ সমস্ত শ্ৰুতির পঠন পাঠনাও ছিল, ইহাই বুঝিতে পাৰা যায়। সূতরাং তিনি অধিকাৰিবিশেষের জন্ত দ্বৈতবাদের সমর্থন কৰিতে ঐ সমস্ত শ্ৰুতির উল্লেখ কৰিয়াছেন। তাঁহাৰ উল্লিখিত ঐ সমস্ত শ্ৰুতিও দ্বৈতবাদের মূল বলিয়া গ্ৰহণ কৰা যায়। পৰন্তু পূৰ্বোক্ত দক্ষ-সংহিতাবচনে “দ্বৈতপক্ষে সমাস্থা যে” এই বাক্যের দ্বাৰা অদ্বৈতবাদী মহৰ্ষি দক্ষও যে দ্বৈতপক্ষের এবং তাহাতে সম্যক্ আস্থা সম্পন্ন অধিকাৰিবিশেষের অস্তিত্ব স্বীকাৰ কৰিয়া গিয়াছেন, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। প্ৰথমে দ্বৈতপক্ষে সম্যক্ আস্থা সম্পন্ন হইয়াও পরে অনেকে অদ্বৈত সাধনাৰ অধিকাৰী হইয়া থাকেন, ইহাও তাঁহাৰ উক্ত বচনের দ্বাৰা বুঝা যায়। বস্তুতঃ প্ৰথমে দ্বৈত সিদ্ধান্ত আশ্ৰয় না কৰিলে কেহই অদ্বৈত সাধনাৰ অধিকাৰী হইতে পারেন না। বেদান্তশাস্ত্ৰ যেকুপ ব্যক্তিকে অদ্বৈত সাধনাৰ অধিকাৰী বলিয়া নিৰ্দেশ কৰিয়াছেন, সেইরূপ ব্যক্তি চিহ্নদিনই জৰ্ণভ। বেদান্তদৰ্শনের “অথাতো ব্ৰহ্মজিজ্ঞাসা” এই স্বত্বে “অথ” শব্দের দ্বাৰা যেকুপ ব্যক্তির যে অবস্থায় যে সময়ে ব্ৰহ্ম-জিজ্ঞাসাৰ অধিকাৰ সূচিত হইয়াছে এবং তদনুসারে বেদান্তসাধনের প্ৰাপ্তে সদানন্দ যোগীন্দ্ৰ যেকুপ ব্যক্তিকে বেদান্তের অধিকাৰী বলিয়া নিৰ্দেশ কৰিয়াছেন, এবং অন্তৰ্ভুক্ত অদ্বৈতচাৰ্য্যগণও যেকুপ অধিকাৰীকে বেদান্ত শ্ৰবণ কৰিতে বলিয়াছেন, তাহা দেখিলে সকলেই ইহা বুঝিতে পাৰিবেন। বেদান্তশাস্ত্ৰে উক্তরূপ অধিকাৰি নিৰূপণের দ্বাৰা অনধিকাৰীগণকে অদ্বৈতসাধনা হইতে নিবৃত্ত কৰাও উদ্দেশ্য বুঝা যায়। নচেৎ অনধিকাৰী ও অধিকাৰীৰ নিৰূপণ বাৰ্থ হয়। ফল কথা, প্ৰথমতঃ সকলকেই দ্বৈতসিদ্ধান্ত আশ্ৰয় কৰিয়া কৰ্ম্মাদি দ্বাৰা চিত্তশুদ্ধি সম্পাদন কৰিতে হইবে।

তৎপূর্বে বাহারি অদ্বৈত-সাধনায় অধিকার হইতেই পারে না। সুতরাং শাস্ত্রে দ্বৈতসিদ্ধান্তও আছে। দ্বৈতবাদ অশাস্ত্রীয় হইতে পারে না। পরন্তু বাহারি দ্বৈতসিদ্ধান্তেই দৃঢ়নিষ্ঠাসম্পন্ন সাধনশীল অধিকারী, অথবা বাহারি দ্বৈতবুদ্ধিমূলক ভক্তিকেই পরমপুরুষার্থ জানিয়া ভক্তিতে চাহেন, কৈবল্যমুক্তি বা ব্রহ্মসাব্যুজ্জ্বল্য চাহেন না, পরন্তু উহা তাঁহার অতীষ্ট লাভের অন্তরায় বুঝিয়া উহাতে সতত বিরক্ত, তাঁহাদিগের জ্ঞাত শাস্ত্রে যে, দ্বৈত-বাদেব উপদেশ হইয়াছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, সকল শাস্ত্রের কর্তা বা মূল্যবান পরমেশ্বর কোন অধিকারীকেই উপেক্ষা করিতে পারেন না, প্রকৃত ভক্তের প্রার্থনা অপূর্ণ রাখিতে পারেন না। তাই তাঁহারই ইচ্ছায় অধিকারিবিশেষের অতীষ্ট লাভের সহায়তার জ্ঞাত শ্রীসম্প্রদায়, ব্রহ্মসম্প্রদায়, রুদ্রসম্প্রদায় ও সনকসম্প্রদায়, এই চতুর্বিধ বৈষ্ণবসম্প্রদায়েরও প্রার্থন্য হইয়াছে। পদ্মপুরাণে উক্ত চতুর্বিধ সম্প্রদায়ের বর্ণনা আছে; বেদান্তদর্শনের গোবিন্দ-ভাষ্যের টীকাব্যাকরণ প্রথমেই তাহা প্রকাশ করিয়াছেন। উক্ত চতুর্বিধ বৈষ্ণব-সম্প্রদায়ের গুরুপদসম্প্রদায়ও তিনি সেখানে প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহার সকলেই মহাজন, সকলেই ভগবানের প্রিয় ভক্ত ও তত্ত্বজ্ঞ। তাঁহার বিভিন্ন অধিকারিবিশেষের অধিকার ও রুচি বুঝিয়াই তাঁহাদিগের সাধনায় জ্ঞাত তত্ত্বোপদেশ করিয়াছেন এবং সেই উপদিষ্ট তত্ত্বেই অধিকারিবিশেষের নির্ণায় সংরক্ষণ ও পরিবর্তনের জন্তই জ্ঞাত মতের খণ্ডনও করিয়াছেন। কিন্তু উহার দ্বারা তাঁহারি যে অজ্ঞাত শাস্ত্রসিদ্ধান্তকে একেবারেই অশাস্ত্রীয় মনে করিতেন, তাহা বলা যায় না। গোড়ায় বৈষ্ণব দার্শনিকগণও নিজ সম্প্রদায়ের অধিকার ও রুচি অনুসারে অদ্বৈত সাধনাকে গ্রহণ না করিলেও এবং অদ্বৈত সিদ্ধান্তকে চরম সিদ্ধান্ত না বলিলেও অধিকারিবিশেষের পক্ষে অদ্বৈত সাধনা ও তাহার ফল ব্রহ্মসাব্যুজ্জ্বল্য-প্রাপ্তি যে শাস্ত্র-সম্মত, ইহা স্বীকার করিয়াছেন। তবে ভক্ত অধিকারী উহা চাহেন না, উহা পরমপুরুষার্থও নহে, ইহাই তাঁহাদিগের কথা। বস্তুতঃ শ্রীমদ্ভাগবতের তৃতীয় স্কন্ধে ভক্তিযোগ বর্ণনায় “নৈকাত্মতাং মে প্ৰহৃষন্তি কেচিৎ” ইত্যাদি ভগবদ্বাক্যের দ্বারা কেহ কেহ অর্থাৎ ভগবানের পদসেবাভিলাষী ভক্তগণ তাঁহার ঐকাত্ম্য চাহেন না, ইহাই প্রকৃতিত হওয়ায় কেহ কেহ যে, ভগবানের ঐকাত্ম্য ইচ্ছা করেন, সুতরাং তাঁহার ঐ ঐকাত্ম্য বা ব্রহ্মসাব্যুজ্জ্বল্য লাভ করেন, ইহাও শ্রীমদ্ভাগবতেরও সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। অন্যথা উক্ত শ্লোকে “কেচিৎ” এই পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে কেন? ইহা অবশ্য চিন্তা করিতে হইবে। পরন্তু শ্রীমদ্ভাগবতের সর্বশেষে ভগবান্ বেদব্যাস স্বয়ংই যখন শ্রীমদ্ভাগবতকে “ব্রহ্মঐক্যভঙ্গকণ” এবং “কৈবল্যকপ্রয়োজন” বলিয়া গিয়াছেন, তখন অধিকারি-বিশেষের যে, শ্রীমদ্ভাগবত-বর্ণিত অদ্বৈতজ্ঞান বা ঐকাত্ম্য দর্শনের ফলে কৈবল্য বা ব্রহ্মভাব প্রাপ্তি হয়, উহা অলীক নহে, ইহাও অবশ্য স্বীকার্য্য। গোড়ায় বৈষ্ণব দার্শনিকগণও অদ্বৈত জ্ঞান ও তাহার ফল “ঐকাত্ম্য”কে অশাস্ত্রীয় বলেন নাই। “শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে কৃষ্ণদাস কবিরাজ

১। নৈকাত্মতাং মে প্ৰহৃষন্তি কেচিৎ—পাদসেবা ভিন্নতা মণীহঃ। যেহন্তোন্তো ভাগবতঃ প্রসঙ্গা সভাঙ্গন্তে মম পৌকল্যে ॥—৩য় স্কন্ধ, ২৫৭ অঃ, ৩৬ শ্লোক। ঐকাত্মতাং সাবুজ্জ্বল্যমেকং। মদবর্মামহা ক্রিয়া যোবাং। “প্রসঙ্গা” আসক্তিঃ কৃপা। “পৌকল্যে” বায় ॥—আমিটীক।

মহাশয়ও লিখিয়াছেন, “নির্কির্শেষ ব্রহ্ম সেই কেবল জ্যোতির্ময় সাযুজ্যের অধিকারী তাহা পায় লয়।” (আদি, ৫ম পঃ)। পূর্বে লিখিয়াছেন, “নাট্য” সাক্ষ্য দ্বার সামীশ্য সাধোক্ত্য। সাযুজ্য না চায় তত্ত্ব যাতে ব্রহ্ম ঐক্য।” (ঐ, ৩য় পঃ)। ফলকথা, অধিকারি বিশেষের জ্ঞাত শ্রীমদ্ভাগবতে যে অদ্বৈত জ্ঞানেরও উপদেশ হইয়াছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, শ্রীমদ্ভাগবতে যে, বহু স্থানে অদ্বৈত সিদ্ধান্তের স্পষ্ট বর্ণন আছে, ইহা অস্বীকার করা যায় না। কিন্তু ভক্তিপ্রধান শাস্ত্র শ্রীমদ্ভাগবতে ভক্তিগিপ্য, অধিকারীদিগের জ্ঞাতই বিশেষরূপে ভক্তির প্রাধান্ত ব্যাপন ও ভক্তি-যোগের বর্ণন করা হইয়াছে। এইরূপে অধিকারিত্বদ্বারা সেই শাস্ত্রে নানা মত ও নানা সাধনার উপদেশ হইয়াছে। ইহা ভিন্ন শাস্ত্রোক্ত নানা মতের সমন্বয়ের আর কোন পন্থা নাই। অবশ্য ঐরূপ সমন্বয়-ব্যখ্যায় দ্বারাও যে সকল সম্প্রদায়ের বিবাদের শান্তি হয় না, ইহাও পূর্বে বলিয়াছি। পরন্তু ইহাও অবশ্য বলব্য যে, বৈতবাদী ও অদ্বৈতবাদী প্রভৃতি সমস্ত আন্তিক দার্শনিকগণই বেদ হইতেই নানা বিরুদ্ধ মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভিন্ন ভিন্ন বেদবাক্যকেই ভিন্ন ভিন্ন সিদ্ধান্তের প্রতিপাদকরূপে গ্রহণ করিয়া নানারূপে ঐ সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন। বেদকে অপেক্ষা না করিয়া কেবল যে নিজ বুদ্ধির দ্বারা তাহার কেহই ঐ সকল সিদ্ধান্তের উদ্ভাবন ও সমর্থন করেন নাই, ইহা স্বীকার্য্য। কারণ, ঐরূপ বিষয়ে কেবল তাহারও বুদ্ধিমানকল্পিত সিদ্ধান্ত পূর্বকালে এ দেশে আন্তিক-সমাজে পরিগৃহীত হইত না। চার্লস-মস্‌দ্বারা এই জ্ঞাত শেষে তাহাদিগের সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে কোন কোন স্থলে বেদের বাক্যবিশেষও প্রদর্শন করিয়াছেন। মহাত্মা বীৰী ভট্টহরিও নিজের কোন মতবিশেষের সমর্থন করিলেও অত্যন্ত মতও যে, পূর্বোক্তরূপে বেদের বাক্যবিশেষকে আশ্রয় করিয়া তদনুসারেই ব্যাখ্যাত ও সমর্থিত হইয়াছে, ইহা বলিয়াছেন^১। ফল কথা, ত্রায় ও বৈশেষিক প্রভৃতি দর্শনে বেদার্থ বিচার করিয়া সিদ্ধান্ত সমর্থিত না হওয়ায় বেদনিরপেক্ষ বুদ্ধিমান-কল্পিত সিদ্ধান্তই সমর্থিত হইয়াছে, ইহা বলা যায় না। মননশাস্ত্র বলিয়াই ত্রায়াদি দর্শনে বেদার্থ বিচার হয় নাই, ইহা প্রমাণ দ্বারা আবশ্যক।

প্রকৃত কথা এই যে, সাধনা ব্যতীত বেদার্থ বোধ হইতে পারে না। ঈশ্বার পরমেশ্বর ও গুরুত্তে পরা ভক্তি জন্মিয়াছে, সেই মহাত্মা ব্যক্তির হৃদয়েই বেদপ্রতিপাদিত ব্রহ্ম প্রভৃতির তত্ত্ব প্রতিভাত হইয়া থাকে, ইহা ব্রহ্মতত্ত্বপ্রকাশক উপনিষৎ নিজেই বলিয়াছেন^২। সূত্ররূপ কুতর্ক বা জিগীষামূলক ব্যর্থ বিচার পরিত্যাগ করিয়া, পরমেশ্বরের তত্ত্ব বুঝিতে তাহারই শরণাপন্ন হইতে হইবে, তাহাতেই প্রাপ্ত হইতে হইবে। তাহার রূপা ব্যতীত তাহাকে বুঝা যায় না এবং তাহাকে লাভ করা যায় না,—“যমেবৈষ ব্রহ্মতে ভেন লভ্যঃ।”—(কঠ) সূত্ররূপ পূর্বোক্ত সকল বাদের চরম “রূপাবাদ”ই সার বুঝিয়া, তাহার রূপালাভের অধিকারী হইতেই প্রযত্ন করা কর্তব্য।

১। “তত্ত্বার্থবাদকপাদি নিশ্চিতঃ স্ববিকল্পজ্ঞাঃ।

একমিনঃ হৈতিন্যক প্রবাদা বহুধা মতঃ।”—ব্রহ্মসংহিতা।

২। “কৃত্ত্বেনৈব পদা ভক্তির্গোদেহে তথা ভবে।

ইতিহাসে কথিত তত্ত্ব প্রকাশ্যে মহাত্মনঃ।”—ইতিহাসে উপনিষদে শ্রীমদ্ভাগবতঃ।

তিনি কৃপা করিয়া দর্শন দিলেই তাঁহাকে দেখা যাইবে, এবং তখনই কোন্ তত্ত্ব চরম জ্ঞেয় এবং সাধনার সর্বশেষ ফল কি, ইত্যাদি বুঝা যাইবে। সুতরাং তখন আর কোন সংশয় থাকিবে না। তাই শ্রুতি নিজেই বলিয়াছেন,—“ছিদ্যন্তে সৰ্গসংশয়াঃতস্মিন্ দৃষ্টে পরম্বরে ॥” (মুণ্ড ২।২)। কিন্তু যে পরা ভক্তির ফলে ব্রহ্মতত্ত্ব বুঝা যাইবে, বাহার ফলে তিনি কৃপা করিয়া দর্শন দিবেন, সেই ভক্তিও প্রথমে জ্ঞানসাপেক্ষ। কারণ, যিনি ভজনীয়, তাঁহার স্বরূপ ও গুণাদি বিষয়ে অজ্ঞ ব্যক্তির তাঁহার প্রতি ভক্তি ভগ্নিতে পারে না। তাই বেনে নানা স্থানে তাঁহার স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন হইয়াছে। বেদজ্ঞ ঋষিগণ সেই বেদার্থ স্মরণ করিয়া, তান্বিধি সধিকারীর জ্ঞান নানাভাবে সেই ভজনীয় ভগবানের স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন করিয়াছেন। তাই মহর্ষি গোতমও সংখ্যকের ঈশ্বর বিষয়ে ভক্তিকলাভের পূর্বাপেক্ষ জ্ঞান-সম্পাদনের ভিত্তি জ্ঞানদর্শনে এই প্রকরণের দ্বারা উপদেশ করিয়া গিয়াছেন যে, ঈশ্বর জীবের কর্মসাপেক্ষ জগৎকর্তা এবং তিনিই জীবের সকল কর্মফলের দাতা। তিনি কর্মফল প্রদান না করিলে কর্ম সফল হয় না। অসংখ্য জীবের অসংখ্য বিচিত্র কর্মাক্রমেই তিনি অনাদি কাল হইতে সৃষ্টিাদি কার্য্য করিতেছেন, সুতরাং তিনি সর্বজ্ঞ ও সর্বকর্তা। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও মহর্ষির এই প্রকরণের শেষ হ্রদের ভাষ্যে পুঙ্খানুপুঙ্খ উদ্দেশ্যেই “গুণবিশিষ্টমাত্মাস্তরমীশ্বরঃ” ইত্যাদি মন্দভের দ্বারা ঈশ্বরের স্বরূপ ও গুণাদির বর্ণন করিয়াছেন। দ্বিতীয় অঙ্কিকের প্রারম্ভে ও শেষে আবার জগৎকর্তা পরমেশ্বরের বখা বলিব। “আদ্যবন্তে চ মধ্যে চ হরিঃ সর্বত্র গীয়তে” ॥২১॥

কবদৈশ্বর্যকারণতা-নিরাকরণ-প্রকরণ

(বার্তিকাদি মতে ঈশ্বরোপাদানতা-প্রকরণ)

সমাপ্ত ॥৫॥

— ০ —

ভাষ্য। অপর ইদানীমাং—

অমুবাদ। ইদানীং অর্থাৎ জীবের কর্মসাপেক্ষ ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণত্ব ব্যবস্থাপনের পরে অপর (নাস্তিকবিশেষ) বলিতেছেন,—

সূত্র। অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ কণ্টক-

তৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ ॥২২॥৩৬৫॥

অমুবাদ। (পূর্বপক্ষ) ভাবপদার্থের (শরীরাদির) উৎপত্তি নির্নিমিত্তক, যেহেতু কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি (নির্নিমিত্তক) দেখা যায়।

ভাষ্য। অনিমিত্তা শরীরাত্ম্যৎপত্তিঃ, কস্মাৎ? কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদি-দর্শনাৎ, যথা কণ্টকস্ত তৈক্ষ্ণ্যং, পর্বতধাতুনাং চিত্রতা, গ্রাবণাং শ্লক্ষতা, নির্নিমিত্তকোপাদানবচ্চ দৃষ্টিং, তথা শরীরাদিসর্বোৎপত্তিঃ ;

অনুবাদ। শরীরাদির উৎপত্তি নিমিত্তক অর্থাৎ উহার নিমিত্ত-কারণ নাই। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) যেহেতু কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি দেখা যায়। (তাৎপর্যার্থ) যেমন কণ্টকের তীক্ষ্ণতা, পার্বত্য ধাতুসমূহের নানাবর্ণতা, প্রস্তরসমূহের কাঠিষ্ঠ (ইত্যাদি) নিমিত্ত এবং উপাদানবিশিষ্ট অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য, কিন্তু উপাদানকারণবিশিষ্ট দেখা যায়, তদ্রূপ শরীরাদি স্থিতিও নিমিত্তকারণশূন্য, কিন্তু উপাদান-কারণবিশিষ্ট।

টিপ্পনী। মহর্ষি 'প্রত্যভাষে'র পরীক্ষা করিতে তাঁহার মতে শরীরাদি ভাব কার্যের উপাদান কারণ প্রকাশ করিয়া পূর্বপ্রকরণের দ্বারা জীবের কর্মসাপেক্ষে ঈশ্বরকে নিমিত্ত-কারণ বলিয়া দিগন্ত প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু কেন চার্বাক-সম্প্রদায় শরীরাদি ভাব-কার্যের উপাদান-কারণ স্বীকার করিতেও নিমিত্ত-কারণ স্বীকার করেন নাই। সুতরাং তাঁহাদিগের মতে ঈশ্বর জীবের কর্ম ও শরীরাদি স্থিতির কারণ না হওয়ায় উহার অস্তিত্বে কোন প্রশ্ন নাই। তাই মহর্ষি এখানে তাঁহার পূর্বপ্রকরণে দিগন্তের বোধক নাস্তি-সম্প্রদায়ের মতকে পূর্বপক্ষরূপে প্রকাশ করিতে এই স্থত্রে দ্বারা বলিয়াছেন যে, শরীরাদি ভাব পরার্থের উৎপত্তি "অনিমিত্ত" অর্থাৎ নিমিত্ত-কারণশূন্য। সূত্রে "অনিমিত্তঃ" এই স্থলে "অনিমিত্তা" এইরূপ প্রথমস্ত পদের উত্তর "তসিন্" (তস্মৈ) প্রচ্যয় বিহিত হইয়াছে। সুতরাং উহার দ্বারা অনিমিত্ত অর্থাৎ নিমিত্তকারণ-শূন্য, এইরূপ অর্থ বুঝা যায়। ভাষ্যকারও সূত্রোক্ত "অনিমিত্তঃ" এই পদেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন "অনিমিত্তা"। শরীরাদি ভাবকার্যের উৎপত্তি নিমিত্তক, ইহা বুঝিব কিরূপে, ঐ বিষয়ে প্রশ্ন কি? তাই সূত্রে বলা হইয়াছে, "কণ্টকতৈক্যাদিদর্শনাৎ"। উদ্যোতকর ইহার তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যেমন কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতি নিমিত্তকারণশূন্য এবং উপাদান-কারণবিশিষ্ট, তদ্রূপ শরীরাদি স্থিতিও নিমিত্তকারণশূন্য এবং উপাদানকারণবিশিষ্ট। উদ্যোতকর শেষে এই সূত্রকে দৃষ্টান্তসূত্র বলিয়া পূর্বোক্ত মতের সাধক অনুমান বলিয়াছেন যে, রচনাবিশেষ যে শরীরাদি, তাহা নিমিত্তক অর্থাৎ নিমিত্তকারণশূন্য, যেহেতু উহাতে সংস্থান অর্থাৎ আকৃতিবিশেষ আছে, যেমন কণ্টকাদি। অর্থাৎ তাঁহার মতে এই সূত্রে কণ্টকাদিই দৃষ্টান্ত-রূপে প্রদর্শন করিয়া পূর্বোক্তরূপ অনুমানই স্থিতি হইয়াছে। তাৎপর্য্যটীকাকারও এখানে পূর্বপক্ষবাদীর যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট কণ্টকাদির নিমিত্ত-কারণের দর্শন না হওয়ায় কণ্টকাদির নিমিত্ত-কারণ নাই, ইহা স্বীকার্য্য। তাহা হইলে ঐ কণ্টকাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট শরীরাদিরও নিমিত্ত-কারণ নাই, ইহা অনুমানসিদ্ধ হয়। উদ্যোতকর ও বাচস্পতি মিশ্র এখানে কণ্টকাদিকেই সূত্রোক্ত দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু সূত্র ও ভাষ্যের দ্বারা কণ্টকের তীক্ষ্ণতা প্রভৃতিই এখানে দৃষ্টান্ত বুঝা যায়। সে বাহ্য হউক,

১। যথা কণ্টকতৈক্যাদি নিমিত্তক, উপাদানবচ, তথা শরীরাদিসংস্থানং। তদ্বৎ দৃষ্টান্তসূত্রং। কঃ পুনরত্র স্থঃ?—অনিমিত্তা রচনাবিশেষাঃ শরীরাদয়ঃ সংস্থানবদ্বৎ, কণ্টকাদিবদ্বিতীঃ—আহাব প্রতিক।

পূর্বোক্ত মতবাদীদিগের কথা এই যে, কণ্টকের তীক্ষ্ণতা কণ্টকের সংস্থান অর্থাৎ আকৃতি-বিশেষ। কণ্টকের অবয়বের পরস্পর বিলক্ষণ-সংযোগই উহার আকৃতি। ঐ আকৃতির উপাদান-কারণ কণ্টকের অবয়ব প্রত্যক্ষসিদ্ধ এবং ঐ সমস্ত অবয়বই কণ্টকের উপাদান-কারণ। সুতরাং কণ্টক বা উহার তীক্ষ্ণতার উপাদান-কারণ নাই, ইহা বলা যায় না, প্রত্যক্ষসিদ্ধ কারণের অপলাপ করা যায় না। কিন্তু কণ্টকের এবং উহার তীক্ষ্ণতা প্রভৃতির কর্ত্ত প্রত্যক্ষসিদ্ধ নহে, অত্ৰ কোন নির্দিষ্ট-কারণেরও প্রত্যক্ষ হয় না। সুতরাং উহার নিমিত্ত-কারণ নাই, ইহাই স্বীকার্য্য। এইরূপ পার্শ্বতা ধাতুসমূহের নানাবর্ণতা ও প্রস্তরের কাঠিচ্ছ প্রভৃতি বহু পদার্থ আছে, যাহার কর্ত্তা প্রভৃতি অত্ৰ কোন কারণের প্রত্যক্ষ না হওয়ায়, ঐ সমস্ত পদার্থ নিমিত্তকারণশূন্য, ইহাই স্বীকার্য্য। এইরূপ শরীরাদি ভাবকার্য্যের উপাদান-কারণ হস্তপদাদি অবয়ব প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ বলিয়া উহা স্বীকার্য্য। কিন্তু শরীরাদি ভাবকার্য্যের কর্ত্তা প্রভৃতি আব কোন কারণ বিষয়ে প্রমাণ নাই। সুতরাং পূর্বোক্ত কণ্টকাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা শরীরাদি সৃষ্টি নিমিত্তক অর্থাৎ নিমিত্ত-কারণশূন্য, কিন্তু উপাদান-কারণ-বিশিষ্ট, ইহাই সিদ্ধ হয়। এখানে পূর্বপ্রচলিত সমস্ত ভাষ্য-পুস্তকেই “নিমিত্তকোপাদানং দৃষ্টং” এইরূপ ভাষ্যপাঠ দেখা যায়। কিন্তু উদ্যোতকর লিখিয়াছেন, “নিমিত্তক উপাদানবচঃ।” উদ্যোতকরের ঐ কথার দ্বারা ভাষ্যকারের “নিমিত্তকোপাদানবচঃ দৃষ্টং” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বদ্বিগ্ণ গ্রহণ করা যায়। কোন ভাষ্যপুস্তকেও ঐরূপ ভাষ্যপাঠই গৃহীত হইয়াছে। সুতরাং ঐরূপ ভাষ্যপাঠই প্রকৃত বলিয়া গৃহীত হইল। বস্তুতঃ ভাবকার্য্য নিমিত্তকারণশূন্য, কিন্তু উপাদান-কারণ-বিশিষ্ট, এইরূপ মতই এই সূত্রে পূর্বপক্ষরূপে স্থচিত হইলে পূর্বোক্তরূপ ভাষ্যপাঠই গ্রহণ করিতে হইবে। প্রচলিত পাঠ বিশুদ্ধ বলিয়া বুঝা যায় না। উদ্যোতকরও পূর্বোক্তরূপ মতই এখানে পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “তাৎপর্য্য-পরিণুক্তি”কার উদয়নাচার্য্যের কথার দ্বারাও পূর্বোক্ত মতবিশেষই এখানে পূর্বপক্ষ বুঝা যায়। ফলকথা, ভাষ্যকার বাংস্থায়ন প্রভৃতি প্রাচীনগণের মতে এখানে ভাবকার্য্যের উপাদান কারণ আছে, কিন্তু নিমিত্তকারণ নাই, ইহাই পূর্বপক্ষ। কিন্তু তাৎপর্য্য-পরিণুক্তির টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণের মতে ভাবকার্য্যের কোন নিয়ত কারণই নাই, ইহাই এখানে পূর্বপক্ষ। উদ্যোতকর ও বাচস্পতি মিশ্র যেমন এই প্রাচীনকে “আকস্মিকত্ব-প্রকরণ” বলিয়াছেন, তজ্জপ নব্য নৈয়ায়িক বৃত্তিকার শ্বিনাথও তাহাই বলিয়াছেন। এই প্রকরণের ব্যাখ্যার পরে আকস্মিকত্ববাদের স্বরূপ বিষয়ে আলোচনা দ্রষ্টব্য ॥২২॥

সূত্র । অনিমিত্ত-নিমিত্তত্বান্নানিমিত্ততঃ ॥২৩॥৩৬৬॥

অনুবাদ। (উত্তর) “অনিমিত্তে”র নিমিত্ততাবশতঃ অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী “অনিমিত্ততঃ” এই বাক্যের দ্বারা অনিমিত্তকেই ভাবকার্য্যের নিমিত্ত বলায় “অনিমিত্ততঃ” অর্থাৎ ভাবকার্য্যের উৎপত্তির নিমিত্ত নাই, ইহা আর বলিতে পারেন না।

ভাষ্য । অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিরিত্যুচ্যতে, যতশ্চোৎপাদ্যতে তন্নিমিত্তং, অনিমিত্তস্য নিমিত্তত্বান্ন নিমিত্তা ভাবোৎপত্তিরিতি ।

অনুবাদ । “অনিমিত্ত” হইতে ভাব কার্যের উৎপত্তি, ইহা উক্ত হইতেছে, কিন্তু যাহা হইতে উৎপন্ন হয়, তাহা নিমিত্ত । “অনিমিত্তে”র নিমিত্তত্বাবশতঃ ভাবকার্যের উৎপত্তি নিনিমিত্তক নহে ।

টিপ্পনী । মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলিয়া, পরবর্তী সূত্রের দ্বারা ঐ উত্তরের খণ্ডন করায়, এই সূত্রোক্ত উত্তর, তাহার নিজের উত্তর নহে, উহা অপরের উত্তর, ইহা বুঝা যায় । তাই বার্ত্তিককার, তাৎপর্য্যটীকাকার ও ব্যতিকার প্রভৃতি এই সূত্রোক্ত উত্তরকে অপরের উত্তর বলিয়াই স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন । মহর্ষি নিজের যে এখানে কোন সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলেন নাই, ইহা পরবর্তী সূত্রের ভাষ্য ভাষ্যকারের কথার দ্বারাও বুঝা যায় । পরে তাহা ব্যক্ত হইবে । মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তরে অপরের কথা বলিয়াছেন যে, “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের দ্বারা “অনিমিত্ত” হইতে ভাবকার্যের উৎপত্তি কথিত হওয়ায় “অনিমিত্ত”ই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহা বুঝা যায় । কারণ, “অনিমিত্ততঃ” এই পদে পঞ্চমী বিভক্তির দ্বারা হেতুতা অর্পণই বুঝা যায় । তাহা হইলে যখন “অনিমিত্ত”ই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহা বলা হয়, তখন ভাবকার্যের উৎপত্তি নিনিমিত্তক অর্থাৎ উহার নিমিত্ত- কারণ নাই, ইহা আর বলি যায় না : ২৩ ॥

সূত্র । নিমিত্তানিমিত্তয়োঃ অর্থান্তরভাবপ্রতিষেধঃ ॥

॥২৪॥৩৬৭॥

অনুবাদ । (উত্তর) নিমিত্ত ও অনিমিত্তের অর্থান্তরভাব (ভেদ) বশতঃ প্রতিষেধ অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত উত্তর হয় না ।

ভাষ্য । অন্যত্র নিমিত্তমন্তচ্চ নিমিত্তপ্রত্যাখ্যান', নচ প্রত্যাখ্যান-মেব প্রত্যাখ্যেয়ং, যথানুদকঃ কমণ্ডলুরিতি নোদকপ্রতিষেধ উদকং ভবতীতি ।

স খন্ডয়ং বাদোহকস্মিন্মিত্তঃ শরীরাদিসর্গ ইত্যেতস্মান ভিদ্যতে, অভেদান্তঃপ্রতিষেধেনৈব প্রতিষিদ্ধো বেদিকব্য ইতি ।

অনুবাদ । যেহেতু নিমিত্ত অস্ত, এবং নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান (অভাব) অস্ত, কিন্তু প্রত্যাখ্যানই প্রত্যাখ্যেয় হয় না, অর্থাৎ নিমিত্তের অভাব (প্রত্যাখ্যান) বলিলে

উহা নিমিত্ত (প্রত্যাখ্যেয়) হয় না। যেমন “কমণ্ডলু জলশূন্য” (কলশূন্য), এই বাক্যের দ্বারা জলের প্রতিষেধ করিলে “জল আছে” ইহা বলা হয় না।

সেই এই বাদ অর্থাৎ “ভাব পদার্থের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক” এই পূর্বপক্ষ, “শরীরাদি সৃষ্টি কৰ্ম্মনিমিত্তক নহে” এই পূর্বপক্ষ হইতে ভিন্ন নহে, অভেদবশতঃ সেই পূর্বপক্ষের প্রতিষেধের দ্বারাই প্রতিষিদ্ধ জানিবে। [অর্থাৎ তৃতীয়াধ্যায়ের শেষে “শরীরাদি সৃষ্টি কৰ্ম্মনিমিত্তক নহে” এই পূর্বপক্ষের খণ্ডনের দ্বারাই “ভাব কার্যের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক”, এই পূর্বপক্ষ খণ্ডিত হওয়ায় মহর্ষি এখানে আর পৃথক সূত্রের দ্বারা এই পূর্বপক্ষের খণ্ডন করেন নাই।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বসূত্রোক্ত উত্তরের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, নিমিত্ত ও অনিমিত্ত অর্থাৎ, অর্থাৎ ভিন্ন পদার্থ। সুতরাং পূর্বসূত্রোক্ত প্রতিষেধ হয় না। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, নিমিত্ত ও নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান ভিন্ন পদার্থ। প্রত্যাখ্যানই প্রত্যাখ্যেয় হয় না। তাৎপর্য এই যে, “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের দ্বারা ভাবকার্যের উৎপত্তির নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান বলা হইয়াছে। নিমিত্তের প্রত্যাখ্যান বলিতে নিমিত্তের অভাব। নিমিত্ত ঐ অভাবের প্রতিযোগী বলিয়া উহাকে প্রত্যাখ্যেয় বলা হইয়াছে। পূর্বপক্ষবাদী নিমিত্তকে প্রত্যাখ্যান অর্থাৎ অস্বীকার করায় নিমিত্ত তাঁহার প্রত্যাখ্যেয়, ইহাও বলা যায়। কিন্তু বাহা নিমিত্তের অভাব (প্রত্যাখ্যান), তাহা নিমিত্ত (প্রত্যাখ্যেয়) হইতে পারে না। কারণ, নিমিত্ত ও নিমিত্তের অভাব ভিন্ন পদার্থ। নিমিত্তের অভাব বলিলে নিমিত্ত বলা হয় না। যেমন “কমণ্ডলু জলশূন্য” এই কথা বলিলে কমণ্ডলুতে জল নাই, ইহাই বুঝা যায়; কমণ্ডলুতে জল আছে, ইহা কখনই বুঝা যায় না। তজ্জপ ভাবকার্যের নিমিত্ত নাই বলিলে নিমিত্ত আছে, ইহা কখনই বুঝা যায় না। ফলকথা, “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যে “অনিমিত্ততঃ” এই পদে পঞ্চমী বিভক্তি প্রযুক্ত হয় নাই; প্রথম বিভক্তিই প্রযুক্ত হইয়াছে। সুতরাং উহার দ্বারা ভাবকার্যের উৎপত্তি নির্নিমিত্তক অর্থাৎ উহার নিমিত্তের অভাবই কথিত হইয়াছে। “অনিমিত্ত” অর্থাৎ নিমিত্তাভাবই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহা কথিত হয় নাই। নিমিত্তাভাবও নিমিত্ত, পরস্পর বিরোধী ভিন্ন পদার্থ। সুতরাং নিমিত্তাভাব বলিলে নিমিত্ত আছে, ইহাও বুঝা যায় না; কিন্তু নিমিত্ত নাই, ইহাও বুঝা যায়। সুতরাং নিমিত্তাভাবই ভাবকার্যের নিমিত্ত, ইহাও বুঝা যায় না। কারণ, ভাবকার্যের যে কোন নিমিত্ত কারণ স্বীকার করিলে “অনিমিত্ততঃ” এই বাক্যের দ্বারা “নিমিত্ত নাই” এইরূপে সামান্ত্রিকঃ নিমিত্তের নিষেধ উপপন্ন হয় না। সুতরাং পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষবাদীর কথা না বুঝিাই অপর সম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ উত্তর বলিয়াছেন। তাহা-দিগের ঐ প্রতিষেধ বা উত্তর ভ্রান্তিমূলক।

তবে ঐ পূর্বপক্ষের প্রকৃত উত্তর কি? সূত্রকার মহর্ষি এখানে নিজে কোন সূত্রের দ্বারা ঐ পূর্বপক্ষের খণ্ডন করেন নাই কেন? এইরূপ প্রশ্ন অবশ্যই হইবে। তাই ভাষ্যকার শেষে

বলিয়াছেন যে, এই পূর্বপক্ষ এবং তৃতীয়াধ্যায়ের শেষে মহর্ষির খণ্ডিত “শরীরাদি-সৃষ্টি জীবের কর্মনিমিত্তক নহে” এই পূর্বপক্ষ, ফলতঃ অভিন্ন। সুতরাং তৃতীয়াধ্যায়ে সেই পূর্বপক্ষের খণ্ডনের দ্বারা এই পূর্বপক্ষ পূর্বেই খণ্ডিত হওয়ায় মহর্ষি এখানে আর পৃথক্ সূত্রের দ্বারা উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করেন নাই। তাৎপর্য্য এই যে, মহর্ষি তৃতীয়াধ্যায়ের শেষ প্রকরণে নানা যুক্তির দ্বারা জীবের শরীরাদি সৃষ্টি যে, জীবের পূর্বকৃত কর্মফল—ধর্ম্মাধর্ম্মনিমিত্তক, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। সুতরাং জীবের শরীরাদি সৃষ্টিতে ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট নিমিত্ত-কারণরূপে পূর্বেই প্রতিপন্ন হওয়ায় ভাবকার্য্যের উৎপত্তিতে কোন নিমিত্ত-কারণ নাই, এই পূর্বপক্ষ পূর্বেই খণ্ডিত হইয়াছে। পরন্তু পূর্বপ্রকরণে জীবের কর্মফল অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা ঈশ্বরেরও নিমিত্তকারণত্ব সমর্থন করিয়া, প্রসঙ্গতঃ আবশ্যক বোধে শেষে পূর্বপক্ষরূপে নাস্তিক মতবিশেষও প্রকাশ করিয়াছেন এবং কল্প সম্প্রদায় ঐ পূর্বপক্ষের যে অসদ্বৃত্তি বলিয়াছেন, তাহাও প্রকাশ করিয়াছেন। মহর্ষির নিজের বাহা উত্তর, তাহা পূর্বেই প্রকটিত হওয়ায় এখানে আর তাহার পুনরুক্তি করা তিনি আবশ্যক মনে করেন নাই। এখানে তাঁহার উত্তর বুঝিতে হইবে যে, শরীরাদি-সৃষ্টিতে জীবের পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট নিমিত্ত-কারণ, ইহা পূর্বে নানা যুক্তির দ্বারা সমর্থন করা হইয়াছে, এবং ঐ অদৃষ্টরূপ নিমিত্ত-কারণ স্বীকার্য্য হইলে, উহার অধিষ্ঠাতা বা ফলদাতা ঈশ্বরও নিমিত্ত-কারণ বলিয়া স্বীকার্য্য, ইহাও পূর্বপ্রকরণে বলা হইয়াছে। অতএব ভাব-কার্য্যের উৎপত্তির উপাদান-কারণ থাকিলেও কোন নিমিত্ত-কারণ নাই, এই মত কোনরূপেই উপপন্ন হয় না, উহা পূর্বেই নিবৃত্ত হইয়াছে।

উদ্দ্যোতকর এই প্রকরণের ব্যাখ্যা করিয়া শেষে নিজে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, সমস্ত কার্য্যই নিমিত্তক অর্থাৎ নিমিত্ত-কারণশূন্য, ইহা অনুমান প্রমাণের দ্বারা প্রতিপন্ন করিতে গেলে ঐহ্যকে প্রতিপাদন করিতে হইবে, তিনি প্রতিপাদ্য পুরুষ, এবং যিনি প্রতিপাদন করিবেন, তিনি প্রতিপাদক পুরুষ, ইহা স্বীকার্য্য। তাহা হইলে ঐ প্রতিপাদন-ক্রিয়ার কর্তা ও কর্মকারক পুরুষদ্বয় যে, ঐ প্রতিপাদন-ক্রিয়ার নিমিত্ত, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ক্রিয়ার নিমিত্ত না হইলে তাহা কারক হইতে পারে না। সুতরাং কোন কার্য্যেরই নিমিত্ত নাই বলিয়া আবার উহা প্রতিপাদন করিতে গেলে, ঐ প্রতিপাদন ক্রিয়ার নিমিত্ত স্বীকার করিতে বাধ্য হওয়ায় ঐ প্রতিজ্ঞা ব্যাহত হইবে। অথবা ঐ মত প্রতিপাদন না করিয়া নীরবই থাকিতে হইবে। পরন্তু পূর্বপক্ষবাদী “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা তাঁহার মত প্রতিপাদন করার ঐ বাক্যকেও তিনি তাঁহার ঐ মত-প্রতিপাদনের নিমিত্ত বলিয়া স্বীকার করিতে বাধ্য। নচেৎ তিনি ঐ বাক্য প্রয়োগ করেন কেন? পরন্তু তিনি “সনিমিত্তা ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্য এবং “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের অর্থ-ভেদ স্বীকার না করিয়া পারেন না। সুতরাং তিনি যে বাক্যবিশেষের প্রয়োগ করিয়াছেন, উহাই যে তাঁহার মত-প্রতিপাদনে নিমিত্ত, ইহা তাঁহাকে স্বীকার করিতেই হইবে। নচেৎ তিনি “সনিমিত্তা ভাবোৎপত্তিঃ” এইরূপ বাক্য কেন বলেন না? পরন্তু কার্য্য মাত্রেরই নিমিত্ত নাই বলিলে সর্বলোক-

ব্যবহারের উচ্ছেদ হয়। কেবল শরীরাদিই নিনিমিত্তক, এইরূপ অনুমান করিলেও কণ্টকাদি দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। কারণ, কণ্টকাদি যে নিনিমিত্তক, ইহা উভয়বাদ-সিদ্ধ নহে। ঘটপটাদি কার্যের কর্তা প্রভৃতি নিমিত্ত-কারণ প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং ঘটপটাদি কার্যকে সনিমিত্তক বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে। এই ঘটপটাদি দৃষ্টান্তে কণ্টকাদিরও সনিমিত্তকত্ব অনুমানসিদ্ধ হওয়ায় কণ্টকাদিরও নিনিমিত্তকত্ব নাই। কণ্টকাদিরও অবশ্য নিমিত্ত-কারণ আছে। সুতরাং পূর্বপক্ষবাদের এই অনুমানে কণ্টকাদি দৃষ্টান্তও হইতে পারে না।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, উদ্দেশ্যকর ও বাচস্পতি মিশ্রের ভ্রাতৃ বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণও এই প্রকরণকে “আকস্মিকত্ব প্রকরণ” বলিয়াছেন। বর্তমান উপাখ্যায় প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণের মতে ভাব কার্যের কোনরূপ নিয়ত কারণ নাই, ইহাই এই প্রকরণের প্রথম সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষ। বস্তুতঃ কোন নিয়ত কারণকে অপেক্ষা না করিয়া অকস্মাৎ কার্য জন্মে, জগতের সৃষ্টি ও প্রত্যয় অকস্মাৎ হইয়া থাকে, এই মতই “আকস্মিকত্ববাদ” নামে প্রসিদ্ধ আছে। এই “আকস্মিকত্ববাদে”রই অপর নাম “যদৃচ্ছাবাদ”। এই “যদৃচ্ছাবাদ”ও অতি প্রাচীন মত। অনাদি কাল হইতেই আত্মিক মতের সহিত নানাবিধ নাস্তিক মতেরও প্রকাশ ও সমর্থন হইয়াছে। তাই উপনিষদেও আমরা সমস্ত নাস্তিক মতেরও পূর্বপক্ষরূপে সূচনা পাই। উপনিষদেও “কালবাদ”, “স্বভাববাদ” ও “নিয়তিবাদে”র সহিত পূর্বোক্ত “যদৃচ্ছাবাদে”রও উল্লেখ দেখিতে পাই^১। সেখানে ভাষ্যকার ও “দীপিকা”কারের ব্যাখ্যায় দ্বারাও “যদৃচ্ছাবাদ” যে “আকস্মিকত্ববাদে”রই নামান্তর, ইহা আমরা বুঝিতে পারি। কিন্তু এই কালবাদ ও স্বভাববাদ প্রভৃতির স্বরূপ ব্যাখ্যায় মতভেদও দেখা যায়। সুশ্রুতসংহিতাতেও স্বভাববাদ, ঈশ্বরবাদ, কালবাদ, যদৃচ্ছাবাদ, নিয়তিবাদ ও পরিণামবাদের উল্লেখ দেখা যায়^২। কিন্তু সুশ্রুতসংহিতার প্রাচীন টীকাকার ডহলগাচার্য এই যদৃচ্ছাবাদের বিপরীত ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। তাঁহার

১। “কালঃ স্বভাবো নিয়তির্যদৃচ্ছা”।—শ্রুতসংহিতার উপনিষৎ। ১২।

ইদানীং কালাদীনি ব্রহ্মকারণবাদপ্রতিপক্ষভূতানি বিচারবিষয়েন দর্শয়তি ‘কালঃ স্বভাবঃ’ ইতি। “যোনিঃ”শব্দঃ সম্বন্ধে। কালো যোনিঃ কারণং স্তাৎ। কালো নাম সর্বভূতানাং বিপারিণমহেভূঃ। স্বভাবো নাম পদার্থানাং প্রতিনিয়তা শক্তিঃ, অগ্নেরৌষ্মিবি। নিয়তিরবিষয়পূণ্যাপালক্ষণং কর্ত্ত্ব। যদৃচ্ছা আকস্মিকী প্রাপ্তিঃ।—শঙ্কর ভাষ্য। কালো নিমেষাদিপরাঙ্কান্তপ্রত্যয়োৎপাদকো ভূতো বর্ত্তমান আগামীতি বাবহ্রিয়মানো জ্ঞৈঃ। “স্বভাবঃ” স্বস্ত্র তত্ত্বৎপদার্থস্ত ভাবেহসাম্বরণকায়াকারিত্বং, যথঃ, হেচ্ছাঃ, হাদিকারিত্বমপাং নিয়দেদগম্যনাদি। “নিয়তিঃ” সর্বপদার্থেবল্লগতাংকারবল্লিয়মনশক্তিঃ। যথা স্বভূতবে যোমিতাং গর্ভধারণং, ইন্দ্রদুর্গে সমুদ্রবৃদ্ধিরিত্যাদি। “যদৃচ্ছা” কাকতলীয়ত্বায়েন সংবাদকাদিণী কচন শক্তিঃ। যথা স্বভূতভূতানাং যোমিতাং কাসাঞ্চিৎ কস্মিংশ্চিদুতো গর্ভধারণ-মিত্যাদি।—শঙ্করানন্দকৃত দীপিকা।

২। বৈদ্যকেভূঃ—“স্বভাবমীশ্বরং কালং যদৃচ্ছাং নিয়তিস্তথা।

পরিণামক মন্তস্তে প্রকৃতিং পৃথুদর্শিনঃ” ॥—শরীরস্থান। ১। ১১।

যো যন্তো ভবতি তৎ তন্নিমিত্তমিতি যদৃচ্ছিকাঃ। যথা ভূগর্ভনিমিত্তো বহিরিতি।—ডহলগাচার্যটীকা।

ব্যাখ্যানুসারে যদৃচ্ছাবাদীরাও কাৰ্য্যের নিমিত্ত নিমিত্ত স্বীকার করেন বুঝা যায়। সুতরাং ঐ ব্যাখ্যা আমরা গ্ৰহণ কৰিতে পাৰি না। পরন্তু তিনি পূৰ্বোক্ত স্বভাববাদ প্রভৃতি সমস্ত মতকেই আয়ুৰ্বেদেৰ মত বলিয়া, সূক্ষ্মতসংহিতা হইতেই ঐ সমস্ত মতেরই উদাহরণ প্রদৰ্শন কৰিয়াছেন এবং শেষে তিনি তাহাৰ পূৰ্ববৰ্ত্তী টীকাৰ জেজ্জট ও গয়দাসেৰ ব্যাখ্যাৰও উল্লেখ কৰিয়াছেন। জেজ্জটের মতে ঈশ্বৰ ভিন্ন স্বভাব, কাল, যদৃচ্ছা ও নিয়তি, এই সমস্তই ত্ৰিগুণাত্মিকা প্রকৃতিৰই পরিণামবিশেষ। সুতরাং ঐ সমস্তই মূল প্রকৃতি হইতে পরমার্থতঃ ভিন্ন পদার্থ না হওয়ায় আয়ুৰ্বেদেৰ মতেও ঐ স্বভাব প্রভৃতি জগতের উপাদান-কাৰণ, ইহা বলা যাইতে পারে। কাৰণ, ত্ৰিগুণাত্মিকা প্রকৃতিই জগতের মূল কাৰণ, ইহাই আয়ুৰ্বেদেৰ মত। গয়দাসেৰ মতে সূক্ষ্মতোক্ত স্বভাব, ঈশ্বৰ ও কাল প্রভৃতি সমস্তই জগতের কাৰণ। তন্মধ্যে প্রকৃতিৰ পরিণাম উপাদান-কাৰণ। স্বভাব প্রভৃতি প্রথমোক্ত পাঁচটি নিমিত্ত-কাৰণ। ফলকথা, “সূক্ষ্মত-সংহিতা”র প্রাচীন টীকাৰূপেৰ মতে সূক্ষ্মতোক্ত “স্বভাবমীশ্বৰং কালং” ইত্যাদি শ্লোক-বৰ্ণিত মত আয়ুৰ্বেদেৰই মত, ইহা বুঝা যায়। উক্ত শ্লোকেৰ পূৰ্বোক্ত “বৈদ্যকে তু” এই বাক্যেৰ দ্বাৰাও সরল ভাবে উহাই বুঝা যায়। কিন্তু কোন আধুনিক টীকাৰ প্রাচীন ব্যাখ্যা পরিত্যাগ কৰিয়া উক্ত শ্লোকেৰ ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, “পৃথুদর্শী”ৰা অৰ্থাৎ স্থলদর্শীরা কেহ স্বভাব, কেহ ঈশ্বৰ, কেহ কাল, কেহ যদৃচ্ছা, কেহ নিয়তি ও কেহ পরিণামকে জগতের “প্রকৃতি” অৰ্থাৎ মূল কাৰণ মনে করেন। অৰ্থাৎ উহাৰ কোন মতই আয়ুৰ্বেদেৰ মত নহে। আয়ুৰ্বেদেৰ মত পরবৰ্ত্তী শ্লোকে কথিত হইয়াছে। অবশ্য “স্বভাববাদ” প্রভৃতিৰ প্রাচীন ব্যাখ্যানুসারে “সূক্ষ্মতসংহিতা”র পূৰ্বোক্ত “স্বভাবমীশ্বৰং কালং” ইত্যাদি শ্লোকেৰ নবীন ব্যাখ্যা সঙ্গত হইতে পারে। কিন্তু ঐ শ্লোকেৰ পূৰ্বে “বৈদ্যকে তু” এইরূপ বাক্য কেন প্রযুক্ত হইয়াছে? উহাৰ পরবৰ্ত্তী শ্লোকে আয়ুৰ্বেদেৰ মত কথিত হইলে তৎপূৰ্বেই “বৈদ্যকে তু” এই বাক্য কেন প্রযুক্ত হয় নাই? ইহা প্রশ্নাৰ্জন করা আবশ্যক। এবং পূৰ্বোক্ত শ্লোকে “পরিণামক” এই বাক্যেৰ দ্বাৰা কিসেৰ পরিণামকে কিরূপে কোন সম্প্রদায় জগতের প্রকৃতি বলিয়াছেন, উহা কিরূপেই বা সম্ভব হয় এবং ঐ শেষোক্ত মতও আয়ুৰ্বেদেৰ মত নহে কেন? এই সমস্তও চিন্তা করা আবশ্যক। সে যাহা হউক, আমরা পূৰ্বে যে “যদৃচ্ছাবাদেৰ” কথা বলিয়াছি, উহা যে, “আকস্মিকত্ববাদে”ৰই নামান্তর, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। “যদৃচ্ছা” শব্দেৰ অৰ্থ এখানে অকস্মাৎ। তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিৰে ৩১শ সূত্রে মহৰ্ষি গৌতমও অকস্মাৎ অৰ্থে “যদৃচ্ছা” শব্দেৰ প্রয়োগ কৰিয়াছেন। এবং মহৰ্ষি গৌতমেৰ সৰ্বপ্রথম সূত্রেৰ ভাষ্যে তর্কেৰ উদাহরণ প্রদৰ্শন কৰিতে ভাষ্যকাৰ বাৎসায়ন যে, “আকস্মিক” শব্দেৰ প্রয়োগ কৰিয়াছেন, উহাৰ অৰ্থ বিনা কাৰণে উৎপন্ন, ইহাও স্পষ্ট বুঝা যায়। (১ম খণ্ড, ৬১ম পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সুতরাং কোন নিয়ত কাৰণকে অপেক্ষা না কৰিয়া কাৰ্য্য স্বয়ংই উৎপন্ন হয়, ইহাই “আকস্মিকত্ববাদ” বলিয়া আমরা বুঝিতে পাৰি। “যদৃচ্ছা” শব্দেৰ দ্বাৰাও ঐরূপ অৰ্থ বুঝা যায়। বেদান্তদৰ্শনেৰ দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম পাদেৰ ৩৩শ সূত্রেৰ শঙ্কৰভাষ্যেৰ “ভামতী” টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্ৰেৰ “যদৃচ্ছা বা স্বভাবাদ্” এই

ব্যাক্যের ব্যাখ্যায় “কল্পতরু” টীকাকার অমলানন্দ সরস্বতী যাহা বলিয়াছেন, তদ্বারাও পূর্বোক্ত “বদৃচ্ছা” শব্দের পূর্বোক্তরূপ অর্থই বুঝা যায় এবং “বদৃচ্ছা” ও “স্বভাব” যে ভিন্ন পদার্থ, ইহাও বুঝা যায়। পূর্বোক্ত শ্বেতাশ্বতর উপনিষৎ প্রভৃতিতেও “স্বভাব” ও “বদৃচ্ছা”র পৃথক্ উল্লেখই দেখা যায়। কিন্তু স্বভাববাদীরাও বদৃচ্ছাবাদীদিগের ত্রায় নিজ মত সমর্থন করিতে কণ্টকের তীক্ষ্ণতাকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। “বুদ্ধচরিত” গ্রন্থে অধ্যযোষ “স্বভাববাদে”র উল্লেখ করিতে লিখিয়াছেন, “কঃ কণ্টকস্ত প্রকরোতি তৈক্ষ্ণ্যং”^১। ঐদৈন পণ্ডিত নেমিচন্দ্রের প্রাকৃত ভাষায় লিখিত “গোম্মট্‌সার” গ্রন্থেও “স্বভাববাদ” বর্ণনে ঐরূপ কথাই পাওয়া যায়^২। সুতরাং মহাবি গৌতমের পূর্বোক্ত “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ কণ্টকতৈক্ষ্ণ্যাদিদর্শনাৎ” এই হৃত্তের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে পূর্বোক্ত “স্বভাববাদ”ই কথিত হইয়াছে, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু উদ্যোতকর প্রভৃতি ত্রায়চার্য্যগণ সন্দেহই এই প্রকরণে আকস্মিকত্ব-প্রকরণ নামে উল্লেখ করায় তাঁহাদিগের মতে “আকস্মিকত্ববাদ”ই নহর্যির এই প্রকরণোক্ত পূর্বপক্ষ, ইহাও বুঝা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার এবং ব্যক্তিকার উদ্যোতকরের ব্যাখ্যায় দ্বারা ভাবকার্য্যের নিমিত্ত-কারণ নাই, কিন্তু উপাদান-কারণ আছে, এই মতই পূর্বোক্ত হৃত্তে কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায় এবং “তাত্পর্য্যপরিণুক্তি”কার উদয়নাচার্য্যের কথার দ্বারাও তাহাই বুঝা যায়, ইহা পূর্বে বলিয়াছি। সুতরাং তাঁহাদিগের মতে পূর্বোক্ত মতবিশেষও যে, সুপ্রাচীন কালে একপ্রকার “আকস্মিকত্ববাদ” নামে কথিত হইত, ইহা বুঝা যায়। পরে কার্য্যের নিয়ত কোন কারণই নাই, এই মতই “আকস্মিকত্ববাদ” নামে প্রসিদ্ধ ও সমর্থিত হওয়ায় বর্ত্তমান উপাধায় ও বৃত্তিকার বিখ্যাত প্রভৃতি নব্য ব্যাখ্যাকারগণ ঐরূপ “আকস্মিকত্ববাদ”কেই এখানে পূর্বপক্ষরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং উদয়নাচার্য্য “তাত্পর্য্যপরিণুক্তি” গ্রন্থে ত্রায়বৃত্তিক ও তাত্পর্য্যটীকার ব্যাখ্যামুসারে পূর্বোক্ত প্রথম প্রকার “আকস্মিকত্ববাদকে এখানে পূর্বপক্ষরূপে উল্লেখ করিলেও তিনি তাহার “তায়-কুসুমঞ্জলি” গ্রন্থে “আকস্মিকত্ববাদে”র নানারূপ ব্যাখ্যা করিতে পূর্বোক্তরূপ কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। ফলকথা, ভাবকার্য্যের উপাদান-কারণ আছে, কিন্তু নিমিত্ত-কারণ নাই, এইরূপ মত আর কেহই “আকস্মিকত্ববাদ” বলিয়া উল্লেখ না করিলেও সুপ্রাচীন কালে উহাও যে এক

১। নিয়তনিমিত্তমপেক্ষা যদা কদাচিৎ প্রবৃত্ত্বু দয়ো বদৃচ্ছা। স্বভাবস্ত স এব যাবদবৃত্তভাবী; যথা স্বাদ্যদো।

—কল্পতরু।

২। “কঃ কণ্টকস্ত প্রকরোতি তৈক্ষ্ণ্যং বিচিত্রভাবঃ সূগপক্ষিপঃ বা।

স্বভাবত সর্কস্মিদং প্রবৃত্তং ন কামকারো স্তি কন্তঃ প্রবৃত্তঃ ॥—বুদ্ধচরিত ৫২।

“সুশ্রুতসংহিতা”র টীকাকার ডুচ্ছাগাচায়া “স্বভাববাদ”র ব্যাপঃ করিতে লিখিয়াছেন, “তথাহি কঃ কণ্টকানাং প্রকরোতি তৈক্ষ্ণ্যং, চিত্রাং বিচিত্রাং সূগপক্ষিপাং। ন স্বর্কস্মিকো কটুতা মর্কশে, যন্ত বতঃ সর্কস্মিদং প্রবৃত্তং।”—শারদ-স্থান ১১১—টীকা।

৩। “কো কণ্ট কটুদ্বাণং তিক্তগুণঃ মিগবিহংগমাদ্যং।

নিমিত্তত্বং সহ্যন্তে ইদি সত্য পিয়া সতঃ ক্রোড়ি ॥—গোম্মট্‌সার, ৬৮৩/৬৮৪।

অৰুণাক "আকস্মিকত্ববাদ" নামে কথিত হইত, ইহা উদ্ভোতকৰ প্ৰভুত্বৰ ব্যাখ্যাৰ দ্বাৰা আমৰা বুঝিতে পাৰি। নচেৎ অত্ৰ কোনৰূপে তাঁহাদিগেৰ কথার সামঞ্জস্য হয় না। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচাৰ্য্য "শ্ৰায়কুসুমাজ্জলি" গ্ৰন্থেৰ প্ৰথম স্তবকে চতুৰ্থ কাৰিকার "সাপেক্ষত্বাৎ" এই বাক্যেৰ দ্বাৰা বিচাৰপূৰ্বক কাৰ্য্যকাৰণ ভাবেৰ ব্যবস্থাপন কৰিয়া, শেষে "অকস্মাদেব ভবতীতি চেৎ ১" এই বাক্যেৰ দ্বাৰা "আকস্মিকত্ববাদ"কে পূৰ্বপক্ষৰূপে উল্লেখ কৰিয়া "হেতুভূতিনিষেধো ন" ইত্যাদি পঞ্চম কাৰিকার দ্বাৰা ঐ মতেৰ খণ্ডন কৰিতে বলিয়াছেন যে, "অকস্মাদেব ভবতি" এই বাক্যেৰ দ্বাৰা কাৰ্য্যেৰ হেতু নিষেধ হইতে পাৰে না, অৰ্থাৎ কাৰ্য্যেৰ কিছুমাত্ৰ কাৰণ নাই, ইহা বলা যায় না। (২) কাৰ্য্যেৰ "ভূতি" অৰ্থাৎ উৎপত্তিই হয় না, ইহাও বলা যায় না। (৩) কাৰ্য্য নিজেই নিজেৰ কাৰণ, কাৰ্য্যেৰ অতিরিক্ত কোন কাৰণ নাই, ইহাও বলা যায় না। (৪) এবং কোন "অনুপাত্য" অৰ্থাৎ অলৌক পদার্থই কাৰ্য্যেৰ কাৰণ, কাৰ্য্যেৰ বাস্তব কোন কাৰণ নাই, ইহাও বলা যায় না। অৰ্থাৎ "অকস্মাদেব ভবতি" এই বাক্যেৰ দ্বাৰা পূৰ্বোক্তৰূপ চতুৰ্কৰ্ম মতেৰ কোন মতই সংস্থাপন কৰা যায় না। উদয়নাচাৰ্য্য শেষে ঐ কাৰিকার দ্বাৰা "স্বভাববাদে"২ও খণ্ডন কৰিয়াছেন। কিন্তু "শ্ৰায়কুসুমাজ্জলি"ৰ প্ৰাচীন টীকাৰ বৰদৰাজ ও বৰ্দ্ধমান উপাধ্যায় ঐ কাৰিকার ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন যে, যদি পূৰ্বপক্ষবাদী বলেন যে, "অকস্মাদেব ভবতি" এই বাক্যে "অকস্মাৎ" শব্দেৰ অৰ্থ স্বভাব, উহাৰ মধ্যে "কিম্" শব্দ ও "নঞ্" শব্দ নাই। নঞৰ্থক "অ" শব্দও পৃথক্ ভাবে উহাৰ পূৰ্বে প্ৰযুক্ত হয় নাই। কিন্তু ঐ "অকস্মাৎ" শব্দটি "অশ্বকৰ্ণ" প্ৰভৃতি শব্দেৰ ত্ৰায় ব্যুৎপত্তিশূত্ৰ, স্বভাব অৰ্থেই উহা ক্লট। তাহা হইলে "অকস্মাদেব ভবতি" এই বাক্যেৰ দ্বাৰা বুঝা যায় যে, কাৰ্য্য স্বভাব হইতেই উৎপন্ন হয়। তাই উদয়নাচাৰ্য্য পূৰ্বোক্ত কাৰিকার তৃতীয় চৰণ বলিয়াছেন, "স্বভাববৰ্ণনা নৈবৎ"। অৰ্থাৎ স্বভাব হইতেই কাৰ্য্য জন্মে, ইহাও বলা যায় না। কিন্তু স্বভাববাদিগণ যে, "অকস্মাদেব ভবতি" এই বাক্যেৰ দ্বাৰা স্বভাববাদেৰ বৰ্ণনা কৰিয়াছেন, ইহা আৰ কোথাও দেখা যায় না। শ্ৰায়কুসুমাজ্জলিকাৰিকার নব্য টীকাৰ নবদ্বীপেৰ হৰিদাস তৰ্কাচাৰ্য্য পূৰ্বোক্ত পঞ্চম কাৰিকার অবতারণা কৰিতে লিখিয়াছেন,—"অকস্মাদেব ভবতি ন কিঞ্চিদপেক্ষং কাৰ্য্যমিতি, অতএব "অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ কণ্টকতৈজ্ঞাদিদৰ্শনা"দিতি পূৰ্বপক্ষস্বত্বাৎ, তত্রাহ"। হৰিদাস তৰ্কাচাৰ্য্যেৰ কথার দ্বাৰা "অকস্মাদেব ভবতি ন কিঞ্চিদপেক্ষং কাৰ্য্যং" এই বাক্যটি যে, তাঁহাৰ গুরুমুখশ্ৰুত আকস্মিকত্ববাদীদিগেৰ সিদ্ধান্তস্বত্ব, ইহা মনে হয়। এবং "অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ" ইত্যাদি শ্ৰায়সূত্ৰেৰ দ্বাৰা তাঁহাৰ পূৰ্বোক্ত "অকস্মাদেব ভবতি" এই মতই যে, পূৰ্বপক্ষৰূপে কথিত হইয়াছে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। অবশ্য উদয়নাচাৰ্য্য "সাপেক্ষত্বাৎ" এই হেতুবাক্যেৰ দ্বাৰা কাৰ্য্য নিজেৰ উৎপত্তিতে কিছু অপেক্ষা কৰে, নচেৎ কাৰ্য্যেৰ কাদাচিত্তকৰে

১। "হেতুভূতিনিষেধো ন অনুপাত্যবিধি ন চ।

স্বভাববৰ্ণনা নৈবমবধেয়নিয়তবতঃ" ২—শ্ৰায়কুসুমাজ্জলি ১১.৫।

ব্যাপ্ত হইয়া, অর্থাৎ কার্য্য কখনও আছে, কখনও নাই, ইহা হইতে পারে না, সর্বদাই কার্য্যের উৎপত্তি অনিবার্য্য হওয়ায় কার্য্যের সর্বকালবর্তিত্বেরই আপত্তি হয়, এইরূপ যুক্তির দ্বারা কার্য্যের যে কারণ আছে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়া, পরে উহা সমর্থন করিতেই “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদে”র খণ্ডন করিয়াছেন। সুতরাং এই উভয় মতেই যে, কার্য্যের কোন নিয়ত কারণ নাই, ইহাও উদয়নাচার্য্যের এই বিচারের দ্বারা বুঝা যায়। কিন্তু স্বভাববাদীরা উদয়নাচার্য্যের প্রদর্শিত পূর্বোক্ত আপত্তি চিত্তা করিয়া স্বভাব বলিয়া কোন পদার্থ স্বীকারপূর্বক বলিয়াছিলেন যে, কার্য্য যে কোন নিয়ত দেশকালেই উৎপন্ন হয়, সর্বত্র ও সর্বকালে উৎপন্ন হয় না, তহাতে স্বভাবই নিয়ামক অর্থাৎ স্বভাবতঃই এরূপ হইয়া থাকে। “আকস্মিকত্ববাদ” হইতে “স্বভাববাদে”র এই বিশেষই উদয়নাচার্য্যের কথার দ্বারা বুঝিতে পারা যায়। “ত্য়াকুস্মাজ্জলি”র প্রাচীন টীকাকার বরদরাজ এবং বর্দ্ধমান উপাধ্যায়ও শেষে এই “স্বভাববাদে”র ব্যাখ্যা করিতে স্বভাববাদীগণের কারিকা^১ উদ্ধৃত করিয়া স্বভাববাদের বিশেষ প্রদর্শন করিয়াছেন। মাধবাচার্য্য “সর্বদর্শনসংগ্রহে” চার্ব্বাকদর্শন প্রবন্ধে এই কারিকা উদ্ধৃত করিয়াছেন। উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত বিচারের শেষে স্বভাববাদকেই বিশেষরূপে খণ্ডন করিয়াছেন, তিনি বিচার দ্বারা প্রতিপন্ন করিয়াছেন যে, “স্বভাব” বলিয়া কোন পদার্থ স্বীকার করিয়াও পূর্বোক্ত আপত্তি নিরাস করা যায় না। বস্তুতঃ এই “স্বভাব”র কোনরূপ ব্যাখ্যা করা যায় না। কারণ, “স্বভাব” বলিলে স্বকীয় ভাব বা স্বীয় ধর্ম্মবিশেষ বুঝা যায়। এখন এই “স্বভাব” কি কার্য্যের স্বভাব, অথবা কারণের স্বভাব, ইহা বলা আবশ্যক। কার্য্যের স্বভাব বলিলে উহা কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বে না থাকায় উহা নিয়ত দেশকালে কার্য্যের উৎপত্তির নিয়ামক হইতে পারে না। ঘটের উৎপত্তির পূর্বে ঘটের কোন স্বভাব থাকিতে পারে না। আর যদি এই স্বভাবকে কারণের স্বভাব বলা হয়, তাহা হইলে কারণ স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ বলিয়া কোন পদার্থ না থাকিলে কারণের স্বভাব, ইহা কখনই বলা যায় না। কারণ স্বীকার করিতে হইলে আর “স্বভাববাদ” থাকে না, “স্বভাব” বলিয়া কোন অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকারেরও কোন প্রয়োজন থাকে না। কিন্তু কারণের শক্তিই কারণের স্বভাব, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। শক্তি বলিয়া অতিরিক্ত কোন পদার্থ নৈয়ামিকগণ স্বীকার করেন নাই। উদয়নাচার্য্য “ত্য়াকুস্মাজ্জলি”র প্রথম স্তম্ভে বিশেষ বিচারপূর্বক উহা খণ্ডন করিয়া কারণত্বই যে, কারণের শক্তি এবং উহা কারণের স্বভাব, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। সুতরাং কার্য্যের কারণ স্বীকার করিয়া স্বভাববাদের প্রতিষ্ঠা হইতে পারে না। “স্বভাব” বলিতে স্বরূপ, অর্থাৎ

১। নিত্যসত্ত্ব ভবন্তঃশ্চ নিত্যসত্ত্বাশ্চ কেচন।

বিচিত্রাঃ কেচিদিতি তৎস্বভাবো নিয়ামকঃ।

অদ্বিকীর্ণা ভ্রমং শীঘ্রং সমস্পর্শস্তথানিলঃ।

কেচনৈব চিত্রিতং (রচিতং) তস্মাৎ স্বভাবাৎ তদ্ব্যবস্থিতিঃ।

২। “অথ শক্তিনিষেধে কিং প্রমাণং, ন কিঞ্চিৎ, তৎ কিমন্ত্যোব? বাতঃ, নহি নো দর্শনে শক্তিপদার্থ এব নাস্তি। কোহসৌ তর্হি?—কারণং” ইত্যাদি।—১৩শ কারিকা। গদ্য ব্যাখ্যা প্রদত্তা।

কার্য নিজেই তাহার স্বভাব, ইহা বলিলে কার্য নিজেই উৎপন্ন হয়, অথবা কার্য নিজেই নিজের কারণ, ইহাই বলা হয়। কিন্তু কার্যের পূর্বে ঐ কার্য না থাকায় উহা কোনরূপেই তাহার কারণ হইতে পারে না। কার্যের কোন কারণই নাই, কার্য নিজের উৎপত্তিতে নিজের স্বভাব বা স্বরূপ ভিন্ন আর কিছুকেই অপেক্ষা করে না, ইহা বলিলে সর্বদা কার্যের উৎপত্তি ও স্থিতি অনিবার্য। তাই উদয়নাচার্য্য পূর্বোক্ত সমস্ত মতেরই খণ্ডন করিতে হেতু বলিয়াছেন, “অবধে-নিয়তত্বঃ”। অর্থাৎ সকল কার্যেরই নিয়ত অবধি আছে। যাহা হইতে অথবা যে দেশ কালে কার্য জন্মে, যাহার অভাবে ঐ কার্য জন্মে না, তাহাকে ঐ কার্যের “অবধি” বলা যায়। ঐ “অবধি” নিয়ত অর্থাৎ উহা নিয়মবদ্ধ। সকল দেশ কালই সকল কার্যের অবধি নহে। তাহা হইলে সর্বদাই সর্বত্র কার্যের উৎপত্তি হইতে পারে। সুতরাং কার্যাবিশেষের প্রতি যখন দেশবিশেষ ও কালবিশেষই নিয়ত অবধি বলিয়া স্বীকার্য্য এবং উহা পরিদৃষ্ট সত্য, তখন আর পূর্বোক্ত “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদ” কোনরূপেই স্বীকার করা যায় না। কারণ, কার্যের যাহা নিয়ত “অবধি” বলিয়া স্বীকার্য্য, তাহাই ঐ কার্যের কারণ বলিয়া কথিত হয়। কার্য মাত্রই তাহার ঐ নিয়ত কারণসাপেক্ষ। সুতরাং কার্য কোন নিয়ত কারণকে অপেক্ষা করে না, অথবা কার্য স্বভাবতঃই নিয়ত দেশকালে উৎপন্ন হয়, অতিরিক্ত কোন পদার্থ তাহাতে অপেক্ষিত নহে, ইহা কোনরূপেই বলা যায় না। বস্তুতঃ যে সকল পদার্থ কখনও আছে, কখনও নাই, সেই সমস্ত পদার্থের ঐ “কাদাচিৎকত্ব” কারণের অপেক্ষাবশতঃই সম্ভব হয়, অথবা উহা সম্ভবই হইতে পারে না, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। বৌদ্ধসম্প্রদায়বিশেষও ইহা সমর্থন করিয়াছেন। টীকাকার বরদরাজ এ বিষয়ে বৌদ্ধ মহানৈয়ায়িক ধর্ম্মকীর্ত্তির কারিকাও উদ্ধৃত করিয়াছেন। মূলকথা, উদয়নাচার্য্যের বিচারের দ্বারা “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদ” এই উভয় মতেই যে, কার্যের নিয়ত কোন প্রকার কারণ নাই, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি এবং টীকাকার বরদরাজ ও বর্দ্ধমান উপাধ্যায় প্রভৃতি “স্বভাববাদ” পক্ষেই বিশেষ বিচার করিলেও উদয়নাচার্য্য যে, পূর্বোক্ত “হেতুভূতিনিষেধো ন” ইত্যাদি কারিকার দ্বারা “আকস্মিকত্ববাদ” ও “স্বভাববাদ” এই উভয় মতেরই খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও বুঝিতে পারি। সুতরাং মহর্ষি গোতম পূর্বোক্ত “অনিমিত্ততো ভাবোৎপত্তিঃ” ইত্যাদি পূর্বপক্ষ-সূত্রের দ্বারা “আকস্মিকত্ববাদে”র দ্বারা “স্বভাববাদ”কেও পূর্ব-পক্ষরূপে প্রকাশ করিয়াছেন, ইহাও অবশ্য বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু ভাষ্যকার ও বার্ত্তিককারের ব্যাখ্যার দ্বারা অন্তরূপ পূর্বপক্ষই বুঝা যায়, তাহা পূর্বে বলিয়াছি। মহর্ষি এখানে ঐ পূর্ব-পক্ষের নিজে কোন প্রকৃত উত্তর বলেন নাই, ইহা ভাষ্যকার প্রভৃতি বলিলেও পরবর্ত্তী কালে কোন নব্যসম্প্রদায় মহর্ষির পূর্বোক্ত ২৩শ ও ২৪শ সূত্রের অন্তরূপ ব্যাখ্যা করিয়া, ঐ দুই সূত্রের দ্বারা

১। তদহ কাতিঃ—

“নিতং সতদমহং বা হেতোরন্তনপেক্ষণং।

অপেক্ষাতোহি ভাবানং কাদাচিৎকত্বমহং” ॥

(তায়কুহুম প্রবর ৫ম কারিকাব বরদরাজকৃত টীক. প্রতীক।)।

মহর্ষি এখানেই যে, তাঁহার পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা সমর্থন করিয়াছিলেন।
 দৃতিকার বিশ্বনাথ শেষে ঐ ব্যাখ্যাস্তবও প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। কিন্তু ঐ ব্যাখ্যায় কষ্টকল্পনা
 থাকায়, উহা স্তবের যথার্থার্থ ব্যাখ্যা না হওয়ার ভাষ্যকার প্রভৃতির দ্বারা দৃতিকার বিশ্বনাথও
 নিজে ইরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই। পদন্ত উদ্দ্যোতকর প্রভৃতির দ্বারা দৃতিকার বিশ্বনাথও এই
 প্রকরণকে “আকস্মিকত্ব-প্রকরণ” নামে উল্লেখ করায় তিনিও এখানে “সমস্ত-বদন্ত”কে পূর্ব-
 পক্ষকাপে গ্রহণ করেন নাই, ইহা বলা যায়। স্তবীয়া পূর্বোক্ত সমস্ত কণার সমর্থনের কবিতা
 এখানে মহর্ষি গোতমের অভিমত পূর্বপক্ষের সূত্র তাৎপর্য তিস্ত করিয়াছেন। ১৭।

আকস্মিকত্ব-প্রকরণ সমাপ্ত। ৬।

ভাষ্য। অন্তে তু মন্ত্যন্তে—

সূত্র। সর্বমনিত্যমুৎপত্তিবিনাশধর্মকত্বাৎ ॥২৫॥ ৩৬৮॥

অনুবাদ। অত্র সম্প্রদায় কিন্তু স্বীকার করেন—(পূর্বপক্ষ) “সমস্ত পদার্থই
 অনিত্য, যেহেতু উৎপত্তিধর্মক ও বিনাশধর্মক” [অর্থাৎ সমস্ত পদার্থেরই উৎপত্তি
 ও বিনাশ হওয়ায় উৎপত্তির পূর্ব ও বিনাশের পরে কোন পদার্থেরই সত্তা না থাকায়
 সমস্ত পদার্থই অনিত্য]।

ভাষ্য। কিমনিত্যং নাম? সম্যকদাচিদ্ভাবস্তদনিত্যং। উৎপত্তি-
 ধর্মকমনুৎপন্নং নাস্তি, বিনাশধর্মকঞ্চ বিনষ্টং নাস্তি। কিং পুনঃ সর্বং?
 ভৌতিকঞ্চ শরীরাদি, অভৌতিকঞ্চ বুদ্ধাদি, তত্চ ভয়মুৎপত্তিবিনাশধর্মকং
 বিজ্ঞায়তে, তস্মান্নন্তং সর্বমনিত্যমিতি।

অনুবাদ। অনিত্য কি? অর্থাৎ সূত্রোক্ত “অনিত্য” শব্দের অর্থ কি?
 (উত্তর) যে বস্তুর কদাচিত্ সত্তা থাকে অর্থাৎ কোন কালবিশেষেই যে বস্তু বিদ্যমান
 থাকে, সর্বকালে বিদ্যমান থাকে না, সেই বস্তু অনিত্য। উৎপত্তিধর্মক বস্তু উৎপন্ন
 না হইলে অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে থাকে না, এবং বিনাশধর্মক বস্তু বিনষ্ট হইলে
 (বিনাশের পরে) থাকে না। (প্রশ্ন) সর্ব কি? অর্থাৎ সূত্রোক্ত “সর্ব”
 শব্দের অর্থ কি? (উত্তর) ভৌতিক (পঞ্চভূতজনিত) শরীরাদি এবং অভৌতিক

১। প্রচলিত ভাষ্য ও ব্যক্তিক পুস্তকে এখানে “অবিনষ্টং নাস্তি” এইরূপ পাঠ আছে। কিন্তু “বিনষ্টং নাস্তি”
 ইহাই প্রকৃত পাঠ বুঝ যায়। তাৎপর্যটীকারও ঐ পাঠের তাৎপর্য ব্যাখ্যায় লিখিয়াছেন, “বিনাশধর্মকঞ্চ বিনষ্টং
 নাস্তি, অবিনষ্টকাস্তি”।

জ্ঞানাদি। সেই উভয়ই উৎপত্তিধর্মক ও বিনাশধর্মক বুঝা যায়। অতএব সেই সমস্তই অনিত্য।

টিপ্পনী। মহর্ষি তাঁহার উদ্দিষ্ট ও লক্ষিত “প্রত্যভাব” নামক প্রেমের পরীক্ষা করিতে পূর্বে সূত্র বলিয়াছেন—“আত্মনিত্যত্বে প্রত্যভাবসিদ্ধিঃ”। ১০। কিন্তু যদি সমস্ত পদার্থই অনিত্য হয়, তাহা হইলে আত্মাও অনিত্য হইবে। তাহা হইলে আর মহর্ষির পূর্বকথিত যুক্তির দ্বারা “প্রত্যভাব” সিদ্ধ হইতে পারে না। যদিও মহর্ষি গোতম তৃতীয় অধ্যায়ে নানা যুক্তির দ্বারা বিশেষরূপে আত্মার নিত্যত্বসাধন করিয়াছেন, কিন্তু অল্প প্রমাণের দ্বারা সর্বানিত্যত্ব সিদ্ধ হইলে আত্মার নিত্যত্বের সিদ্ধি হইতে পারে না। সমস্ত পদার্থই অনিত্য, ইহা নিশ্চিত হইলে আত্মা নিত্য, এইরূপ অনুমান হইতেই পারে না। সুতরাং মহর্ষির পূর্বোক্ত প্রত্যভাব পরীক্ষার পরিশোধনের জন্য “সর্বানিত্যত্ববাদ” খণ্ডন করাও অত্যাৱশ্যক। তাই মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন—“সর্বমনিত্যং”। এই সূত্রের অবতারণা করিতে ভাষ্যকার, বার্তিককার ও তাৎপর্য টীকাকারের “অথ তু নতন্ত” এই বাক্যের দ্বারা প্রাচীন কালে যে, কোন সম্প্রদায় সর্বানিত্যত্ববাদী ছিলেন, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। বস্তুতঃ বস্তুজ্ঞানের ক্ষণিকত্ববাদী বৌদ্ধসম্প্রদায়ের ঠায় সুপ্রাচীন চার্বাকসম্প্রদায়ও সর্বানিত্যত্ববাদী ছিলেন। তাঁহার নিত্য পদার্থ কিছুই স্বীকার করেন নাই। মহর্ষি তাঁহাদিগের ঐ মতের সাধক হেতু বলিয়াছেন—“উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্মবত্বাৎ”। তাঁহারা সকল পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করায় তাঁহাদিগের মতে সকল পদার্থেই উৎপত্তিরূপ ধর্ম (উৎপত্তিমত্ব) ও বিনাশরূপ ধর্ম (বিনাশিত্ব) আছে। সূত্রোক্ত “অনিত্য” শব্দের অর্থ কি? অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী অনিত্য কহাকে বহেন? ইহা না বুঝিলে তাঁহার কথিত হেতুতে তাঁহার সাধ্য অনিত্যত্বের ব্যাপ্তি নিশ্চয় হইতে পারে না। এ জন্য ভাষ্যকার ঐ প্রশ্ন করিয়া তত্ত্বতরে বলিয়াছেন যে, যাহার কদাচিৎ (কোন কালবিশেষেই) সত্তা থাকে, অর্থাৎ সর্বকালে সত্তা থাকে না, তাহাকে বলে অনিত্য। উৎপত্তি-বিনাশধর্মক হইতেই যে, অনিত্য হইবে, ইহা বুঝাইতে শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, উৎপত্তিধর্মক বস্তু উৎপন্ন না হইলে থাকে না, অর্থাৎ উৎপত্তির পরেই তাহার সত্তা, উৎপত্তির পূর্বে তাহার কোন সত্তা নাই। এবং বিনাশধর্মক অর্থাৎ যাহার বিনাশ হয়, সেই বস্তু বিনষ্ট হইলে থাকে না, অর্থাৎ বিনাশের পরে তাহার কোন সত্তাই নাই। উৎপত্তির পরে বিনাশের পূর্বক্ষণ পর্য্যন্তই তাহার সত্তা থাকে। সুতরাং উৎপত্তিধর্মক ও বিনাশধর্মক হইলে সেই বস্তুর কালবিশেষেই সত্তা স্বীকার্য হওয়ায় সূত্রোক্ত ঐ হেতুর দ্বারা বস্তুর অনিত্যত্ব অবশ্যই সিদ্ধ হয়। কিন্তু বস্তুজ্ঞানেরই যে উৎপত্তি ও বিনাশ হয়, ইহা আস্তিকসম্প্রদায় স্বীকার না করায় তাঁহাদিগের মতে সকল পদার্থে ঐ হেতু অসিদ্ধ। সর্বানিত্যত্ববাদী নাস্তিকসম্প্রদায়ের কথা এই যে, আমরা ঘটাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা সকল পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ অনুমানসিদ্ধ করিয়া সকল পদার্থের অনিত্যত্ব সাধন করিব। ভৌতিক শরীরাদি এবং অর্ভৌতিক জ্ঞানাদি সমস্ত পদার্থই “সর্বমনিত্যং” এই প্রতিজ্ঞার “সর্ব” শব্দের অর্থ। অনুমান দ্বারা ঐ ভৌতিক ও অর্ভৌতিক

দ্বিবিধ পদার্থেরই উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং উৎপত্তি-বিনাশশব্দকত্ব হেতু
দ্বারা ঐ সকল পদার্থেরই অনিত্যত্ব সিদ্ধ হওয়ায় ঐ সমস্তই অনিত্য, জগতে নিত্য কিছু নাই। ২৫ ॥

সূত্র। নানিত্যতা-নিত্যত্বাৎ ॥২৬॥৩৬৯॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ সকল পদার্থই অনিত্য, ইহা বলা যায় না।
কারণ, অনিত্যতা অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদীর কথিত সকল পদার্থের অনিত্যতা, নিত্য।

ভাষ্য। যদি তাৎসর্ক্য সর্বস্যানিত্যতা নিত্য? তন্নিত্যত্বান্ন সর্ব-
মনিত্যং,—অথানিত্য? তস্যামবিদ্যমানায়াং সর্বং নিত্যমিতি।

অনুবাদ। যদি (পূর্বপক্ষবাদীর অভিमत) সকল পদার্থের অনিত্যতা নিত্য
হয়, তাহা হইলে সেই অনিত্যতার নিত্যত্ববশতঃ সকল পদার্থ অনিত্য হয় না।
যদি (ঐ অনিত্যতাও) অনিত্য হয়, তাহা হইলে সেই অনিত্যতা বিদ্যমান না থাকিলে
অর্থাৎ উহার বিনাশ হইলে তখন সকল পদার্থই নিত্য।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত মত খণ্ডন করিতে মহর্ষি প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে,
সর্বানিত্যত্ববাদীর অভিमत যে, সকল পদার্থের অনিত্যতা, তাহা যখন তিনি নিতাই বলিতে বাধ্য
হইবেন, তখন আর তিনি সকল পদার্থই অনিত্য, ইহা বলিতে পারেন না। ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে
বলিয়াছেন যে, সর্বানিত্যত্ববাদীকে প্রশ্ন করা যায় যে, তাঁহার অভিमत সকল পদার্থের অনিত্যতা কি
নিত্য? অথবা অনিত্য? যদি নিত্য হয়, তাহা হইলে আর সকল পদার্থই অনিত্য, ইহা তিনি
বলিতে পারেন না। কারণ, তাঁহার অভিमत অনিত্যতাই ত তাঁহার মতে নিত্য। উহাও তাঁহার
“সর্বমনিত্যং” এই প্রতিজ্ঞার সর্বপদার্থের অন্তর্গত। আর যদি ঐ অনিত্যতাকেও তিনি অনিত্যই
বলেন, তাহা হইলে ঐ অনিত্যতারও সর্বকালে বিদ্যমানতা তিনি স্বীকার করিতে পারিবেন না।
উহারও উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিয়া উৎপত্তির পূর্বে ও বিনাশের পরে উহার সত্তা থাকে না,
ইহা স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে সর্বপদার্থের ঐ অনিত্যতা যখন বিনষ্ট হইয়া যাইবে,
যখন ঐ অনিত্যতার সত্তাই থাকিবে না, তখন উহার অভাব নিত্যত্বই স্বীকার করিতে হইবে।
সর্বপদার্থের অনিত্যতার অভাব হইলে তখন আবার ঐ সমস্ত পদার্থই নিত্য, ইহাই বলিতে হইবে।
তাহা হইলে “সর্বমনিত্যং” এই সিদ্ধান্ত আর বলা যাইবে না ॥২৬॥

সূত্র। তদনিত্যমগ্নেদাহং বিনাশ্যানুবিনাশবৎ ॥২৭॥৩৭০॥

অনুবাদ। (উত্তর) দাহ পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া পশ্চাৎ অগ্নির বিনাশের স্থায়
সেই অনিত্যত্ব অনিত্য [অর্থাৎ সমস্ত পদার্থের অনিত্যত্বও সমস্ত পদার্থকে বিনষ্ট
করিয়া পশ্চাৎ নিজেও বিনষ্ট হয়, সুতরাং আমরা ঐ অনিত্যতাকেও অনিত্যই
বলি]।

ভাষ্য । তস্মা অনিত্যতয়া অপ্যনিত্যত্বং । কথং ? যথাঃগ্নির্দাহং
বিনাশানু বিনশ্যতি, এবং সর্বস্যানিত্যতা সর্বং বিনাশানুবিনশ্যতীতি ।

অনুবাদ । সেই অনিত্যতারও অনিত্যত্ব, (প্রশ্ন) কিরূপে ? (উত্তর) যেমন
অগ্নি দাহ পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া পশ্চাৎ বিনষ্ট হয়, এইরূপ সমস্ত পদার্থের
অনিত্যতা, সমস্ত পদার্থকে বিনষ্ট করিয়া পশ্চাৎ বিনষ্ট হয় ।

উপনী । পূর্বসূত্রোক্ত কথার উত্তরে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষবাদীর (সর্বানিত্য-
বাদীর) কথা বলিয়াছেন যে, আমরা সকল পদার্থের অনিত্যতাকে নিত্য বলি না, উহাও অনিত্যই
বলি । বস্তুবিনাশের পরে ঐ বস্তুর অনিত্যতাও বিনষ্ট হইয়া যায় । যেমন অগ্নি দাহ পদার্থকে
বিনষ্ট করিয়া শেষে নিজেও বিনষ্ট হইয়া যায়, তদ্রূপ সমস্ত পদার্থের অনিত্যতাও সমস্ত পদার্থকে
বিনষ্ট করিয়া শেষে নিজেও বিনষ্ট হইয়া যায় । অবশ্য ঐ অনিত্যতাই যে, সকল পদার্থকে বিনষ্ট করে,
তাহা নহে, কিন্তু তথাপি সূত্রোক্ত দৃষ্টান্তদ্বয়ের সকল বস্তুর বিনাশের অন্তর সেই সেই বস্তুর অনি-
ত্যতাও বিনষ্ট হয়, এই তাৎপর্য্য ভাব্যাকার নাথ্য করিয়াছেন, “সর্বস্যানিত্যতা সর্বং বিনাশানু
বিনশ্যতীতি” । আপত্তি হইবে যে, অনিত্যতা অনিত্য হইলে ঐ অনিত্যতার বিনাশ স্বীকার
করিতে হইবে । তাহা হইলে ঐ অনিত্যতার বিনাশের পরে নিত্যতাই স্বীকার করিতে হইবে ।
এই জন্তই সূত্র দৃষ্টান্ত বলা হইয়াছে, “অগ্নের্দাহং বিনাশানুবিনাশবৎ” । অর্থাৎ সর্বানিত্য-
বাদীর গৃহ্য তাৎপর্য্য এই যে, অগ্নি যে দাহ পদার্থকে আশ্রয় করিয়া থাকে, ঐ দাহ পদার্থ বিনষ্ট
হইলে তখন আশ্রয়ের অভাবে ঐ অগ্নি থাকিতে পারে না, উহাও বিনষ্ট হয়, তদ্রূপ অনিত্যতা যে
বস্তুর ধর্ম্ম, ঐ বস্তু বিনষ্ট হইলে তখন আশ্রয়ের অভাবে ঐ অনিত্যতাও থাকিতে পারে না,
উহাও বিনষ্ট হয় । বস্তুগণ্যেরই তখন বিনাশ হয়, তখন বস্তু বিনাশের পরে ঐ বস্তুর ধর্ম্ম কোথায়
থাকিবে ? সুতরাং বস্তু বিনাশের পরে ঐ বস্তুর ধর্ম্ম অনিত্যতাও যে বিনষ্ট হইবে, ইহা অবশ্য
স্বীকার্য্য । এইরূপ বস্তুর অনিত্যতার বিনাশের পরে তখন নিত্যতাও থাকিতে পারে না । কারণ,
তখন যে বস্তুতে নিত্যতার আপত্তি করিবে, সেই বস্তুই নাই, উহা বিনষ্ট হইয়াছে । সুতরাং আশ্রয়ের
অভাবে যেমন অনিত্যতা থাকিতে পারে না, তদ্রূপ নিত্যতাও থাকিতে পারে না । ফলকথা, সর্বানি-
ত্যবাদী সকল পদার্থের ধ্বংস স্বীকার করিয়া ঐ ধ্বংসেরও ধ্বংস স্বীকার করেন । অতঃসম্রদায়
তাহা স্বীকার করেন না । উহাদিগের প্রথম কথা এই যে, ধ্বংসের ধ্বংস হইলে তখন যে বস্তুর ধ্বংস,
তাহার পুনরুদ্ভবের আপত্তি হয় । অর্থাৎ ঘাটের ধ্বংসের ধ্বংস হইলে সেই ঘাটের পুনরুদ্ভব
হইতে পারে । কারণ, ঐ ঘাটের ধ্বংস যখন বিনষ্ট হইবে, তখন সেই ধ্বংস নাই, উহা স্বীকার্য্য ।
তাহা হইলে তখন সেই ঘাটের পূর্ববৎ অস্তিত্ব স্বীকার করিতে হয় । ঘাটের ধ্বংসকালে ঘাটের
অস্তিত্ব থাকে না ; কারণ, ঘাটের ধ্বংস ঘাটের বিরোধী । কিন্তু যখন ঐ ধ্বংস থাকিবে না, উহাও
বিনষ্ট হইবে, তখন ঘাটের বিরোধী না থাকায় সেই ঘাটের অস্তিত্বই স্বীকার কবিত হইবে । কিন্তু বিনষ্ট
ঘাটের যখন আর পুনরুৎপত্তি হয় না, তখন উক্ত ধ্বংস চিরস্থায়ী, উক্ত ধ্বংসের ধ্বংস আর নাই,

ইহা অবশ্য স্বীকার্য। সর্গানিত্যতাবাদী বনিবেন যে, ঘটের ধ্বংসের ধ্বংস হইলেও তখন সেই ঘটের পুনরুদ্ভব হইতে পারে না। কারণ, আগের মতে সেই ঘটধ্বংসের ধ্বংসেরও তখন ধ্বংস হয়। সুতরাং সেই তৃতীয় ধ্বংস, প্রথম ঘটধ্বংসরূপ হওয়ায় তখনও ঘটের বিরোধী থাকায় ঐ ঘটের পুনরুদ্ভব হইতে পারে না, তখন সেই ঘটের অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। পরন্তু ঘটের উদ্ভব, ঘটের কাবণ-সমূহনাপেক্ষ। যে ঘটের ধ্বংস হইয়া গিয়াছে, তখন উহাব কাবণসমূহ না থাকায় আর ঐ ঘটের উৎপত্তি হইতে পারে না। তজ্জাতীয় ঘটান্তরের উৎপত্তি হইলেও যে ঘটটি বিনষ্ট হইয়া গিয়াছে, উহার পুনরুৎপত্তি অসম্ভব। এতদ্ব্যতীত বক্তব্য এই যে, ধ্বংসের ধ্বংস স্বীকার করিলে সেই ধ্বংসের ধ্বংস এবং তাহার ধ্বংস, ইত্যাদিক্রমে অনন্ত ধ্বংস স্বীকার করিতে হইবে। সকল পদার্থই অনিত্য, এই মতে সকল পদার্থেই উৎপত্তি ও বিনাশ হয়। সুতরাং ধ্বংসনামক যে পদার্থ জন্মিবে, উহারও বিনাশ হইবে, এইরূপ সেই বিনাশেরও (ধ্বংসেরও) বিনাশ হইবে, এইরূপে অনন্ত কাল পর্য্যন্ত অনন্ত ধ্বংসের উৎপত্তি স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু এইরূপ “অনবস্থা” নিশ্চয় বন্ধি উহা স্বীকার করা যায় না। একরূপ অনন্ত ধ্বংসের কল্পনাগোরবও প্রাণেভাবে স্বীকার করা যায় না। নহিঁ যে গৌতম পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে এই সব কথা না বলিয়া, যাহা উক্তর প্রকৃত সমাধান, সর্গানিত্যত্ব-বাদখণ্ডন বহু পবন যুক্তি, তাহাটী পরবর্তী সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন ॥২৭॥

সূত্র । নিত্যস্থা প্রত্যাখ্যানং যথোপলব্ধিব্যবস্থানাং ॥

॥২৮॥৩৭॥

অনুবাদ। (উত্তর) নিত্যপদার্থের প্রত্যাখ্যান করা যায় না,—অর্থাৎ নিত্য-পদার্থই নাই, ইহা উপপন্ন হয় না। কারণ, উপলব্ধি অনুসারে (অনিত্যত্ব ও নিত্যত্বের) ব্যবস্থা (নিয়ম) আছে।

ভাষ্য। অয়ং খলু বাদো নিত্যং প্রত্যাচক্ষে, নিত্যস্য চ প্রত্যাখ্যান-মনুপপন্নং। কস্মাৎ? যথোপলব্ধিব্যবস্থানাং, যস্যোৎপত্তিবিনাশধর্মকত্ব-মুপলভ্যতে প্রমাণতত্ত্বদনিত্যং, যস্য নোপলভ্যতে তদ্বিপরীতং। নচ পরমসূক্ষ্মাণাং ভূতানামাকাশ-কাল-দিগাভ্য-মনসাং তদগুণনাঞ্চ কেবাঞ্চিৎ সামান্য-বিশেষ-সমবায়ানাঞ্চোৎপত্তিবিনাশ-ধর্মকত্বং প্রমাণত উপলভ্যতে, তস্মান্নিত্যান্বেতানীতি।

অনুবাদ। এই বাদ অর্থাৎ সকল পদার্থই অনিত্য, এই মত বা বাক্য, নিত্য পদার্থকে প্রত্যাখ্যান করিতেছে। কিন্তু নিত্য পদার্থের প্রত্যাখ্যান উপপন্ন হয় না। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) যেহেতু উপলব্ধি অনুসারে ব্যবস্থা আছে। বিশদার্থ এই

যে, প্রমাণের দ্বারা যে পদার্থের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্ব উপলব্ধ হয়, সেই পদার্থ অনিত্য, যে পদার্থের (উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্ব) উপলব্ধ হয় না, সেই পদার্থ “বিপরীত” অর্থাৎ নিত্য । পরমসূক্ষ্ম ভূতসমূহের অর্থাৎ পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ুর পরমাণু-সমূহের, আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা ও মনের এবং তাহাদিগের কতকগুলি গুণের (পরিমাণাদির) এবং সামান্য, বিশেষ ও সমবায়ের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্ব প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধ হয় না, অতএব এই সমস্ত (পূর্বোক্ত পরমাণু প্রভৃতি) নিত্য ।

টিপ্পনী । মহর্ষি বলিয়াছেন যে, নিত্য পদার্থের প্রত্যাখ্যান হয় না, অর্থাৎ নিত্য পদার্থই নাই, ইহা উপপন্ন হয় না । কারণ, উপলব্ধি অনুসারেই নিত্য ও অনিত্যত্বের ব্যবস্থা আছে । ভাষ্যকার ইহা ব্যাখ্যাত্তে বলিয়াছেন যে, যে পদার্থে উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্ব প্রমাণ দ্বারা উপলব্ধ হয়, তাহাই অনিত্য, বস্তুতে উহা প্রমাণ দ্বারা উপলব্ধ হয় না, তাহা নিত্য । তাৎপর্য এই যে, সর্বানিত্যত্ব-বাদী যে হেতুর দ্বারা সকল পদার্থেরই অনিত্যত্ব সাধন করেন, ঐ “উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্ব”রূপ হেতু সমস্ত পদার্থে প্রণালিন্বিত নহে । ঘটগটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া ঐ সমস্ত পদার্থের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্বের উপলব্ধি হওয়ায় ঐ সমস্ত পদার্থ অনিত্য । কিন্তু বৈশেষিক শাস্ত্রবর্ণিত পার্শ্ববাদি চতুর্দিশ পরমাণু এবং আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা, মন এবং ঐ সকল দ্রব্যের পরিমাণাদি কতিপয় গুণ, এবং “জাতি”, “বিশেষ” ও “সমবায়”র উৎপত্তি ও বিনাশ প্রমাণসিদ্ধ নহে । প্রমাণের দ্বারা ঐ সকল পদার্থের উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্বের উপলব্ধি হয় না । সুতরাং ঐ সকল পদার্থ নিত্য, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে । ফলকথা, সর্বানিত্যত্ববাদী সমস্ত পদার্থেরই অনিত্যত্ব সাধন করিতে যে “উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্ব”কে হেতু বলিয়াছেন, উহা পরমাণু ও আকাশ প্রভৃতি অনেক পদার্থে না থাকায় উহা অংশতঃ যত্নাসিদ্ধ । সুতরাং উহার দ্বারা সকল পদার্থের অনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না । ঘটগটাদি যে সকল পদার্থে উহা প্রমাণসিদ্ধ, সেই সকল পদার্থে অনিত্যত্ব উভয়বাদিসিদ্ধ : সুতরাং কেবল সেই সকল পদার্থে অনিত্যত্বের সাধন করিলে সিদ্ধ সাধন হইবে । সর্বানিত্যত্ববাদীর কথা এই যে, পরমাণু প্রভৃতিরও উৎপত্তি ও বিনাশ আছে । প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধি না হইলেও ঘটগটাদি দৃষ্টান্তে পরমাণু ও আকাশ প্রভৃতিরও উৎপত্তি-বিনাশ-ধর্ম্যকত্বের অনুমান স্বাক উপলব্ধি হয় । সুতরাং পরমাণু প্রভৃতিরও অনুমানসিদ্ধ ঐ হেতুর দ্বারা অনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে । এতদ্ব্যতীত মহর্ষি গোতমের পক্ষে বক্তব্য এই যে, পরমাণুর উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিলে পরমাণুই সিদ্ধ হইতে পারে না । কারণ, জন্ম দ্রব্যের অবয়বের যে স্থানে বিশ্রাম, অর্থাৎ যাহার আর কোন অবয়ব বা অংশ নাই, এমন অতি সূক্ষ্ম দ্রব্যই পরমাণু । উহার অবয়ব না থাকায় উপাদান কারণের অভাবে উৎপত্তি হইতে পারে না । বিনাশের কারণ না থাকায় বিনাশও হইতে পারে না । যে দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশ হয়, তাহা পরমাণু নহে । ফলকথা, পূর্বোক্তরূপ পরমাণু পদার্থ মানিতে হইলে উহা উৎপত্তি-বিনাশশূন্য নিত্য, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে । এইরূপ আকাশাদি পদার্থের নিত্যত্বে বিবাদ থাকিলেও আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধান্তে

আন্তিকসম্প্রদায়ের বিবাদ নাই এবং তৃতীয় অধ্যায়ে উহা বহু যুক্তির দ্বারা সিদ্ধ হইয়াছে। সুতরাং যদি কোন একটি পদার্থেরও নিত্যত্ব অংশ স্বীকার করিতে হয়, তাহা হইলে আর সর্বানিত্যবাদী তাঁহার নিজমত সাধন করিতে পারেন না। উদ্দ্যোতকর পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে চরমকথা বলিয়াছেন যে, কোন পদার্থই নিত্য না থাকিলে “অনিত্য” এইরূপ শব্দ প্রয়োগই করা যায় না। কারণ, “অনিত্য” শব্দের শেষবর্তী “নিত্য” শব্দের কোন অর্থ না থাকিলে “অনিত্য” এইরূপ সমাস হইতে পারে না। সুতরাং “অনিত্য” বলিতে গেলেই কোন নিত্য পদার্থ মানিতেই হইবে। তাহা হইলে আর “সর্বমনিত্যং” এইরূপ প্রতিজ্ঞাই হইতে পারে না। উদ্দ্যোতকর পূর্বোক্ত ২৫শ সূত্রের বার্তিকে ইহাও বলিয়াছেন যে, “সর্বমনিত্যং” এইরূপ প্রতিজ্ঞাবাক্যে ঐ অনুমানে সমস্ত পদার্থই পক্ষ অর্থাৎ অনিত্যরূপে সাধ্য হওয়ার কোন পদার্থই দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। কারণ, বাহ্য সাধ্য, তাহা দৃষ্টান্ত হয় না। অনিত্যরূপে সিদ্ধ পদার্থই ঐ অনুমানে দৃষ্টান্ত হইতে পারে। উদ্দ্যোতকরের এই কথায় বুঝা যায় যে, তাঁহার মতে অনুমানে পক্ষের অন্তর্গত কোন পদার্থ দৃষ্টান্ত হয় না। কিন্তু পরবর্তী অনেক নৈরায়িক যুক্তির দ্বারা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, সাধ্যবিশিষ্ট বলিয়া সিদ্ধ ও সাধ্য সমস্ত পদার্থে অনুমান স্থলে সেই সিদ্ধ পদার্থ পক্ষের অন্তর্গত হইয়াও দৃষ্টান্ত হইতে পারে। সুতরাং “সর্বমনিত্যং” এইরূপ অনুমানে ঘটপটাদি সর্বসিদ্ধ অনিত্য পদার্থ পক্ষের অন্তর্গত হইয়াও দৃষ্টান্ত হইতে পারে। ঘটপটাদি পদার্থের অনিত্যই নিশ্চয়—সমস্ত পদার্থের অনিত্যত্বানুমানে প্রতিবন্ধক হয় না। সুতরাং ঘটপটাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা ঐরূপ অনুমানে “পক্ষতা”-রূপ কারণ আছে। কিন্তু তাহা হইলেও ঐ অনুমানের হেতু উৎপত্তিবিনাশধর্মকল্প সকল পদার্থে নাই। আকাশাদি নিত্য পদার্থে ঐ হেতু না থাকায় উহার দ্বারা সকল পদার্থের অনিত্যত্বের অনুমান হইতে পারে না,—উদ্দ্যোতকর শেষে ইহাও বলিয়াছেন। মহর্ষির এই সূত্রের দ্বারাও ঐ দোষ সূচিত হইয়াছে।

ভাষ্যকার বাংলায়ন এই সূত্রের ভাষ্যে বৈশেষিক শাস্ত্রবর্ণিত পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণু এবং আকাশ, কাল, দিক, মন এবং ঐ সমস্ত দ্রব্যের পরিমাণাদি কতিপয় গুণ এবং “জাতি”, “বিশেষ” ও “সমবায়” নামক পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত অংশয় করিয়া মহর্ষি গোতমের এই সিদ্ধান্ত-সূত্রের ব্যাখ্যা করায় তাঁহার মতে বৈশেষিক শাস্ত্রবর্ণিত ঐ পরমাণু প্রভৃতি পদার্থ ও উহাদিগের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত যে, মহর্ষি গোতমেরও সম্মত, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। মহর্ষি কণাদের কোন কোন সিদ্ধান্তে মহর্ষি গোতমের সম্মতি না থাকিলেও দার্শনিক মূল সিদ্ধান্তে যে, কণাদ ও গোতম উভয়েই একমত, ইহা ভাষ্যকার ভগবান বাংলায়ন হইতে সমস্ত আচার্য্যগণের গ্রন্থের দ্বারাও স্পষ্ট বুঝা যায়। তাই আয়দর্শন বৈশেষিক দর্শনের সম্মান তত্ত্ব বলিয়া কথিত হইয়াছে। বৈশেষিক দর্শনে যে, পার্থিবাদি পরমাণু ও আকাশাদি পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধান্তই বর্ণিত হইয়াছে, ইহাই চিরপ্রচলিত সম্প্রদায়সিদ্ধ মত। বৈশেষিক দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম অস্থিক মহর্ষি কণাদ “অদ্বায়েন নিত্যত্বমুক্তং” এবং “দ্রব্যনিত্যত্ব বায়না বাধ্যতে” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা পরমাণু ও আকাশাদি দ্রব্যের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন। ঐ সিদ্ধান্তে কণাদের যুক্তি এই যে, কোন দ্রব্য

অনিত্য বা জন্ম হইলে তাহার সমবাগি কারণ (উৎপাদন কারণ) থাকা অবশ্যক। ঘট পটাদি জন্ম দ্রব্যের অবস্থাবৎ তাহার সমবাগি কারণ হইয়া থাকে। কিন্তু পরমাণু ও আকাশাদি দ্রব্যের কোন অবস্থাবৎ অংশ না থাকিলে উহাদিগের সমবাগি কারণ সম্ভব হয় না। সুতরাং নিরদ্রব্য দ্রব্য হেতুর দ্রব্য এই সমস্ত দ্রব্যের নিত্যত্বই সিদ্ধ হয়। এইরূপ পরমাণু ও আকাশাদি দ্রব্যের পরিমাণাদি কতিপয় গুণ এবং জাতি, বিশেষ ও সমবায় নামে স্বীকৃত পদার্থত্রয়েরও অনিত্য বিষয়ে কোন প্রশ্নোত্তর নাই। এই সমস্ত পদার্থকে অনিত্য বহিলে উহাদিগের উৎপাদক কারণ কল্পনা ও উৎপত্তি বিনাশ কল্পনায় নিশ্চয় কল্পনামাত্রই হইয়া থাকে। সুতরাং এই সমস্ত পদার্থও নিত্য বহিলে স্বীকৃত হইয়াছে। যে সকল পদার্থের উৎপত্তি বিনাশ প্রশ্নোত্তর, সেই সমস্ত পদার্থই অনিত্য বহিয়া স্বীকৃত হইয়াছে। মহর্ষি গোতমের এই সূত্রের দ্বারা এবং পরবর্তী প্রকরণের দ্বারাও পূর্বোক্তকল্প সিদ্ধান্তই তাহার সম্মত বলা যায়। পরমাণুর নিত্যত্ব ও পরমাণুত্রয়ের সংযোগে দ্রব্যাকসিক্রমে সৃষ্টি, এই আরম্ভবাদ যে কণাদেব সিদ্ধান্ত নহে, ইহা কণাদসূত্রের ব্যাখ্যাস্তর করিয়া প্রতিপন্ন করা যাব না, এবং মহর্ষি গোতম যে, তায়দর্শনে কোন নিজ মত প্রতিষ্ঠা করেন নাই, তিনি তৎকালপ্রসিদ্ধ কণাদসিদ্ধান্ত অবলম্বন করিয়া উহার সমর্থনের দ্বারা কেবল তাহার নিজ কর্তব্য বিচারপ্রণালী প্রদর্শন করিয়া গিয়াছেন, ইহাও আমরা বুঝি না। আমরা বুঝি, মহর্ষি কণাদ প্রথমে বৈশেষিকদর্শনে সৃষ্ট বিষয়ে আরম্ভবাদ ও আশ্রয় নানাভূতি যে সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা মহর্ষি গোতমেরও নিজ সিদ্ধান্ত। তিনি তায়দর্শনে অত্যাধিক অত্যাধিক সিদ্ধান্ত ও যুক্তি প্রকাশ করিয়া এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বোক্ত মূল সিদ্ধান্তে মহর্ষি কণাদ ও গোতম একমত। কন কথা, তায়দর্শনে মহর্ষি গোতম কোন নিজ মত প্রতিষ্ঠা করেন নাই, তায়দর্শন অত্যাধিক সকল দর্শনের অবিরোধী, ইহা বুঝিবার কোন বিশেষ কারণ আমরা দেখি না। ভগবান্ শঙ্করার্য্য শারীরকভাস্যে কোন অংশে নিজ মত সমর্থনের জন্ত সম্মানে মহর্ষি গোতমের সূত্র উদ্ধৃত করিয়াও তিনি যে, গোতম মত খণ্ডন করেন নাই, ইহাও আমরা বুঝি না। তিনি তায়দর্শনের পূর্বে প্রকাশিত সূত্রপ্রসিদ্ধ বৈশেষিক দর্শনের সূত্র উদ্ধৃত করিয়া কণাদ-বর্ণিত সিদ্ধান্ত খণ্ডন করিতেই তৎদ্বারা গোতম সিদ্ধান্তও খণ্ডিত হইয়াছে, ইহাই আমরা বুঝি। কণাদসিদ্ধান্ত খণ্ডন করিতে তায়দর্শন বা মহর্ষি গোতমের নামোল্লেখ করেন নাই বহিরাই যে, তিনি কণাদের এই সমস্ত সিদ্ধান্তকে গোতম সিদ্ধান্ত বহিত্য না, ইহা বুঝিবার কোন কারণ নাই। পরন্তু শঙ্করার্য্যাকৃত দক্ষিণা-মূর্ত্তিসূত্রের তাহার শিষ্য বিশ্বরূপ বা সুরেশ্বর অচাৰ্য্য “মানসোল্লাস” নামে যে বার্ত্তিক রচনা করিয়াছেন, তহাতে তিনি পূর্বোক্ত আরম্ভবাদের বর্ণন করিয়া, ইহা যে, বৈশেষিক ও নৈয়ায়িক উভয় সম্প্রদায়েরই মত, ইহা বহিরছেন। পূর্বোক্ত আরম্ভবাদ মহর্ষি গোতমের নিজের সিদ্ধান্ত নহে,

১। উপাদানং প্রকৃতং সংজ্ঞাঃ পরমাণবঃ।

স্ববস্তুতঃ বস্তুস্বয়ং দ্ব্যনন্তং বৈশেষিকঃ। ইত্যাদি। “ইতি বৈশেষিকঃ প্রাক্তনঃ নৈয়ায়িকঃ অপি”।

“কালোক্তশিষ্যঃ কালো নিত্যশ্চ বিভবচ্চ তে।

চতুর্বিধঃ পরিচ্ছিন্না নিত্যশ্চ পরমাণবঃ”। ইত্যাদি।—মানসোল্লাস—২য়—১৬:২০।

উহা মহর্ষি কণাদেরই সিদ্ধান্ত, ইহাই তাঁহার গুরু শঙ্করচার্যের মত হইলে তিনি কখনই ঐকপ বলিতেন না। সেখানে তিনি প্রথমেই বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়া, পরে বলিয়াছেন,—“তথা নৈয়ায়িকা অপি”। সুতরাং তাঁহার বৈশেষিক দর্শনকে আয়দর্শনের পূর্ববর্তী বলিয়াই জানিতেন, ইহাও উহার দ্বারা বুঝা যাইতে পারে। বস্তুতঃ প্রথম বৈশেষিক দর্শনই আরম্ভবাদের বিশদ বর্ণন হইয়াছে, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি। ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রভৃতি অনেক পূর্বচার্যের ব্যাখ্যার দ্বারাও উহা বুঝা যায়। পরন্তু এখানে ইহাও স্মরণ করা আবশ্যক যে, তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কের প্রথম সূত্রের দ্বারা মহর্ষি গৌতমের মতেও আকাশ নিত্য, ইহা বুঝা যায়। যথাস্থানে ইহাও কারণ বলিয়াছি। এইরূপ এই অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কের “অন্তর্কর্ষিণ্য” ইত্যাদি (২০শ) সূত্রের দ্বারা মহর্ষি গৌতমের মতে পরমাণুর নিত্য সিদ্ধান্ত স্পষ্টই বুঝা যায়। সেখানে আকাশের সর্বব্যাপিত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থনের দ্বারাও তাঁহার মতে আকাশের নিত্য সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়। কিন্তু সাংখ্য ও বৈদান্তিক সম্প্রদায় কণাদ ও গৌতমের ঐ সিদ্ধান্ত শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া স্বীকার করেন নাই। বস্তুতঃ তৈত্তিরীয়সংহিতায় “তন্মাদ্ভা এতন্মাদায়ন আকাশঃ দভূতঃ” ইত্যাদি (২১) শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্ম হইতে যে আকাশের উৎপত্তি হইয়াছে, আকাশ নিত্য পদার্থ নহে, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। শব্দ যাহার গুণ, সেই পঞ্চম ভূত আকাশই যে, ঐ শ্রুতিতে আকাশ শব্দের বাচ্য, এ বিষয়ে সংশয় নাই। কারণ, ঐ শ্রুতিমূলক নানা স্মৃতি ও নানা পুরাণে পূর্বোক্তপঞ্চম ভূত আকাশের উৎপত্তি বর্ণিত হইয়াছে। মহর্ষি গম্বুও পূর্বোক্ত শ্রুতি অনুসারে বলিয়াছেন, “আকাশং জগতে তন্মাং তন্ত শব্দগুণং বিদুঃ”। (১।৭৫)। স্মৃতি ও পুরাণের দ্বারা মহাভারতেও নানা স্থানে সৃষ্টি-প্রক্রিয়ার বর্ণনায় পঞ্চম ভূত আকাশের উৎপত্তি বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং সাংখ্য ও বৈদান্তিকসম্প্রদায়ের মতে আকাশের অনিত্য যে শাস্ত্রমূলক সিদ্ধান্ত, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু মহর্ষি কণাদ ও গৌতমের সম্মত আকাশের নিত্য সিদ্ধান্তও সুপ্রাচীন প্রত্নতত্ত্ব সিদ্ধান্ত। এই সিদ্ধান্তবাদীদের কথা এই যে, আকাশের যখন অবয়ব নাই, তখন তাহার সমবায়ি কারণ অর্থাৎ উপাদান কারণ সম্ভব না হওয়ায় আকাশের বাস্তব উৎপত্তি হইতেই পারে না। বৈদান্তিকসম্প্রদায়ের মতে পূর্বোক্ত শ্রুতি অনুসারে ব্রহ্ম বা ঈশ্বর আকাশের উপাদান-কারণ। কিন্তু বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকসম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, ব্রহ্ম, দ্রব্যের উপাদান-কারণ হইতেই পারেন না। কারণ, জ্ঞাত্র দ্রব্য তাহার উপাদান-কারণাধিতই প্রতীত হইয়া থাকে। মৃত্তিকানিশ্চিত ঘটাদি দ্রব্যকে মৃত্তিকাধিতই দেখা যায়। সুবর্ণনির্মিত কুণ্ডলাদি দ্রব্যকে সুবর্ণাধিতই দেখা যায়। কিন্তু ঈশ্বরশষ্ট কোন দ্রব্যই ঈশ্বরাধিত বলিয়া বুঝা যায় না। সুতরাং ঈশ্বর পরিদৃশ্যমান জ্ঞাত্র দ্রব্যের উপাদান-কারণ নহেন, ইহা স্বীকার্য। শঙ্করশিষ্য সুরেশ্বরচার্য্যও বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকের পূর্বোক্ত যুক্তি প্রকাশ করিতে “মনোমোহনাসে” বলিয়াছেন,—“মৃদমিতো ঘটস্তম্মদভাবতে নেশ্বরাধিতঃ”। টীকাকার রামতীর্থ সেখানে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে দ্ব্যয়-বৈশেষিক-সম্প্রদায়ের মত যুক্তি অর্থাৎ অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন।

পবন আর এক কথা এই যে, উপাদান-কারণের বিশেষ গুণ, সেই কারণজন্ত দ্রব্য সজাতীয় বিশেষ গুণ উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়ম স্বীকার্য। কারণ, গুরু হ্রতনিমিত্ত বস্ত্রে গুরু রূপই উৎপন্ন হয়, উহাতে তখন নীদপীতাদি কোন রূপ জন্মে না, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং বস্ত্রের উপাদান-কারণ গুরু হ্রতগত গুরু রূপই দেখানে ঐ বস্ত্রে গুরু রূপ উৎপন্ন করে, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং ব্রহ্ম বা ঈশ্বর জগতের উপাদান-কারণ হইলে পূর্বোক্ত নিয়মানুসারে ঈশ্বরের বিশেষ গুণ যে চৈতন্য, তজ্জন্ত জগতেরও চৈতন্য জন্মিবে অর্থাৎ চেতন ঈশ্বর হইতে অচেতন জগতের উৎপত্তি হইতে পারে না। কেহ এই আপত্তিকে ইষ্টাপত্তি বলিয়া জগতের চৈতন্য স্বীকারই করিয়াছিলেন, ইহা শারীরকভাষ্যে শঙ্করচার্য্যের বিচারের দ্বারা আমরা বুঝিতে পারি। কিন্তু জগতের বাস্তব চৈতন্য শঙ্করও স্বীকার করিতে পারেন নাই। তিনি “বিজ্ঞানঞ্চবিজ্ঞানঞ্চ” ইত্যাদি—(তৈত্তিরীয় ২।৬)—শ্রুতিবশতঃ চেতন ও অচেতন দুইটি বিভাগ স্বীকার করিয়া জগতের অচেতনত্ব সমর্থন করিয়াছেন। তাই তিনি তাহার সিদ্ধান্তে বৈশেষিক-সম্প্রদায়োক্ত পূর্বোক্তরূপ আপত্তি নিরাস করিতে “মহদীর্ঘবদবা” (২।২।১১)—ইত্যাদি ব্রহ্মহৃদয়ের ভাষ্যে বলিয়াছেন যে, উপাদান-কারণের গুণ, তজ্জন্ত দ্রব্য সজাতীয় গুণান্তর উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়ম বৈশেষিকসম্প্রদায়ও স্বীকার করিতে পারেন না। কারণ, তাহাদিগের মতেও পরমাণুদ্বয় হইতে যে দ্ব্যণুর উৎপত্তি হয়, তাহাতে ঐ পরমাণুর স্বল্পতন পরিমাণ রূপ গুণ, তজ্জাতীয় পরিমাণ জন্মায় না। তাহার ঐ স্থলে ঐ পরমাণুদ্বয়ের দ্বিগুণংখ্যাই ঐ দ্ব্যণুর পরিমাণের কারণ বলেন। এইরূপ বহু দ্ব্যণুকগত বহু সংখ্যাই সেই বহু দ্ব্যণুকজন্ত সূক্ষ্মদ্রব্যের (ত্রসরেণুর) পরিমাণের কারণ বলেন। সংখ্যা ও পরিমাণ সজাতীয় গুণ নহে। সুতরাং উপাদান-কারণের গুণ, তজ্জন্ত দ্রব্য সজাতীয় গুণান্তর উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়মে বৈশেষিকের নিজমতেই ব্যতিচারবশতঃ ঐরূপ নিয়ম স্বীকার করা যায় না। সুতরাং চেতন ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ হইলেও জগতের চেতনত্বের আপত্তি হইতে পারে না। অর্থাৎ চেতন ব্রহ্ম হইতেও অচেতন জগতের উৎপত্তি হইতে পারে। কিন্তু বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকসম্প্রদায় উপাদান-কারণের যাহা বিশেষ গুণ, তাহাই সেই কারণজন্ত দ্রব্য সজাতীয় বিশেষ গুণান্তর উৎপন্ন করে, এইরূপ নিয়মই স্বীকার করিয়াছেন। ঐরূপ নিয়মে তাহাদিগের মতে কোন ব্যতিচার নাই। কারণ, তাহাদিগের মতে সংখ্যা ও পরিমাণ বিশেষ গুণ নহে, উহা সামান্ত্র গুণ। চৈতন্য বিশেষ গুণ। পরমাণুর পরিমাণ পরমাণুর বিশেষ গুণ না হওয়ায় উহা দ্ব্যণুর পরিমাণের কারণ না হইলেও পূর্বোক্ত নিয়মে ব্যতিচার নাই। পরমাণুর রূপ রসাদি বিশেষ গুণই, ঐ পরমাণুজন্ত দ্ব্যণুর রূপরসাদি বিশেষ গুণ উৎপন্ন করে। শঙ্করচার্য্য পরমাণুর পরিমাণরূপ সামান্ত্র গুণ গ্রহণ করিয়া তাহার কথিত বৈশেষিকোক্ত নিয়মে ব্যতিচার প্রদর্শন করিলেও তাহার শিষ্য সুরেশ্বরচার্য্য কিন্তু বৈশেষিক সিদ্ধান্ত বর্ণন করিতে পরমাণুগত রূপরসাদি বিশেষ গুণই কার্য্য দ্রব্য সজাতীয় রূপরসাদি বিশেষ গুণান্তর উৎপন্ন কবে, ইহাই বলিয়াছেন ব্ৰহ্ম

ভাসতে, স তদুপাদানকঃ দুঃ। বখা সূক্ষ্মতত্ত্বঃ স্বেভ্যঃ সানো যতো সূক্ষ্মপাদানকঃ, তথা চেমে, তস্মাত্তথোতি।

তস্মাদীশ্বর্য্যদিতত্ত্বা কস পাবতঃসাদর্শনঃ নেশ্বনোপাদানকঃ প্রপঞ্চ ইত্যর্থঃ।—মানসোপাদানসূচী। ২।১।

যায়* । টীকাকার রামতীর্থ সেখানে তাঁহার ঐ অভিপ্রায় ব্যক্ত করিয়াই বলিয়াছেন । মূলকথা, ব্রহ্ম বা ঈশ্বরকে আকাশের উপাদান-কারণ বলা যায় না । কারণ, আকাশ দ্রব্যপদার্থ । সুতরাং উহার উৎপত্তি হইলে উহার অবয়ব-দ্রব্যই উহার উপাদান-কারণ হইবে । কিন্তু আকাশের অবয়ব বা অংশ অথবা আকাশের মূল পরমাণু আছে, এ বিষয়ে কিছুমাত্র প্রশ্ন নাই । সর্বব্যাপী আকাশ নিরবয়বদ্রব্য, ইহাই প্রশংসনীয় । সুতরাং আশ্চর্য্যের নিরবয়বদ্রব্য বলিয়া আকাশের নিত্যত্বই অনুমান প্রশংসা দ্বারা সিদ্ধ হয় ।

পরন্তু বৃহদারণ্যক উপনিষদে “অন্তরীক্ষমমৃতং” (২।৩।৩) এই শ্রুতিবাক্যে আকাশ “অমৃত,” ইহা কথিত হওয়ায় এবং “আকাশঃ সর্বগতঃ চ নিত্যঃ” এই শ্রুতিবাক্যে ব্রহ্ম আকাশের আশ্রয় নিত্য, ইহাও কথিত হওয়ায় শ্রুতির দ্বারা আকাশের নিত্যত্বও বুঝা যায় । বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকসম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ অনুমান ও শ্রুতির দ্বারা আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়া, পূর্বোক্ত “আকাশঃ সন্তুতঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যকে গোণ প্রয়োগে বলিয়াছেন । অর্থাৎ তাহাদিগের কথা এই যে, ঘটপটাদি দ্রব্যের আশ্রয় আকাশের কোন অবয়ব না থাকায় উপাদান-কারণের অভাবে আকাশের যখন উৎপত্তি হইতেই পারে না এবং অতঃশ্রুতির দ্বারা আকাশের নিত্যত্বও বুঝা যায়, তখন “আকাশঃ সন্তুতঃ” ইত্যাদি শ্রুতি ও তন্মূলক স্মৃতির দ্বারা আকাশের মুখ্য উৎপত্তি বুঝা যাইতে পারে না । সুতরাং “আকাশঃ কুরু,” “আকাশো জাতঃ” এইরূপ গৌকিক গোণপ্রয়োগের আশ্রয় শ্রুতিতেও “আকাশঃ সন্তুতঃ” এইরূপ গোণপ্রয়োগই বৃদ্ধিতে হইবে* । ব্রহ্ম হইতে প্রথমে নিত্য আকাশের প্রকাশ হওয়ায় শ্রুতিতে উহাই বলিতে পূর্বোক্তরূপ গোণপ্রয়োগই হইয়াছে । বস্তুতঃ শ্রুতিতে অনেক স্থলে ঐরূপ গোণ প্রয়োগও হইয়াছে । “বেদান্তসার”ে উদ্ধৃত “আত্মা বৈ জায়তে পুত্রঃ” এই শ্রুতিতে আত্মার যে পুত্ররূপে উৎপত্তি কথিত হইয়াছে, তাহা কখনই মুখ্য উৎপত্তি বলা যাইবে না । সুতরাং উক্ত শ্রুতিবাক্যকে যেমন গোণপ্রয়োগ বলিতেই হইবে এবং কোন গোণার্থেই উহার প্রামাণ্য স্বীকার করিতে হইবে, তদ্রূপ “আকাশঃ সন্তুতঃ” এই শ্রুতিবাক্যকেও গোণপ্রয়োগ বলিয়া কোন গোণার্থেই উহার প্রামাণ্য স্বীকার করিতে হইবে । এইরূপ আরও বহু শ্রুতিবাক্যেরও গোণার্থ ব্যাখ্যা করিয়া বৈদান্তিকসম্প্রদায়ও নিজমত সমর্থন করিয়াছেন । প্রকৃত স্থলেও ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য আকাশের অনিত্যত্ব সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত “অন্তরীক্ষমমৃতং” এই শ্রুতি-

১ । পরমাণুগতা এবং শুণ্য রূপদ্বয়ঃ ।

কার্য্যে সমানজাতীয়মাত্ত্বং শুণ্যত্বং ॥—মনমোদন, ২, ২।

“সমানজাতীয়মিতি বিশেষণভিপ্রায়ঃ । স্বপুণ্যাদিপরিমাণস্ত পৰমাণুদ্বিত্বসংখ্যাবোনিহাসীকারাৎ, পরত্বপরত্বরোদ্ভিক্কাৎ পণ্ডসংযোগবোনিহাসীকারাচ্চ ॥”—মনমোদনদীপিকা ।

২ । তদ্রূপে লোকে “আকাশঃ কুরু” “আকাশো জাত” ইত্যেবজাতীয়কো গোণপ্রয়োগো ভবতি, যথা চ ঘটাকাশঃ করতাকাশো গৃহাকাশ ইত্যেকজাতীয়কো এবংজাতীয়কো ভেদবপদেষো, গোণা ভবতি । বেদেহপি “আগ্ন্যনাকাশেধালভেরন” ইতি, এবমুৎপত্তিশ্রুতিরপি গোণী ব্রহ্মবা । বেদান্তদর্শন, ২য় অঃ, ৩য় পা, ৩য় সূত্রেণ শারীরকতাব্য ।

হইলে সেখানে অপ, পৃথিবী, বায়ু ও পাবক শব্দের দ্বারা জলদির পরমাণুই বিবক্ষিত, ইহাই বুঝিতে হয়। নচেৎ স্থূল জলাদির মুখ্য নিত্যতা কোন মতেই উপপন্ন হয় না। কেহ কেহ মহাভারতের ঐ বচনের পূর্বাপর বচন পর্যালোচনার দ্বারা ছায়া-বৈশেষিকশাস্ত্রোক্ত মতই মহাভারতের প্রকৃত মত, ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু মহাভারতে নানাস্থানে সাংখ্যাদি শাস্ত্রোক্ত মতেরও যে বহু বর্ণন আছে, ইহা অস্বীকার করিয়া সত্যের অপলোপ করা যায় না। মহাভারতে সুপ্রচীন নানা মতেরই বর্ণন আছে। পঞ্চম বেদ মহাভারত সর্লজ্ঞানের আকর, মহাভারত-পাঠকের ইহা অবদিত নই। ২৮।

সর্বানিত্যত্ব-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৭ ॥



ভাষ্য। অয়ং ন্য একান্তঃ—

অনুবাদ। ইহা অপর “একান্তবাদ” অর্থাৎ পূর্বোক্ত “একান্তবাদ” খণ্ডনের পরে মহর্ষি পরবর্তী সূত্রের দ্বারা আর একটি “একান্তবাদ” বলিতেছেন।

সূত্র। সর্বং নিত্যং পঞ্চভূতনিত্যত্বাৎ ॥ ২৯ ॥

॥ ৩৭২ ॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) সমস্ত অর্থাৎ দৃশ্যমান ঘটপটাদি সমস্ত বস্তুই নিত্য, যেহেতু পঞ্চভূত নিত্য।

ভাষ্য। ভূতমাত্রমিদং সর্বং, তানি চ নিত্যানি, ভূতোচ্ছেদানুপ-পত্তেরিতি।

অনুবাদ। এই সমস্ত (দৃশ্যমান ঘটপটাদি) ভূতমাত্র, অর্থাৎ পঞ্চভূতাত্মক, সেই পঞ্চভূত নিত্য, কারণ, ভূতসমূহের উচ্ছেদের অর্থাৎ অত্যন্ত বিনাশের উপপত্তি হয় না।

টিপ্পনী। সকল পদার্থই অনিত্য হইলে যেমন মহর্ষির পূর্বোক্ত “প্রোভাবঃ”র সিদ্ধি হয় না, তদ্রূপ সকল পদার্থ নিত্য হইলেও উহার সিদ্ধি হয় না। কারণ, অস্ত্রার শরীরাদিও যদি নিত্য পদার্থই হয়, তাহা হইলে উহার উৎপত্তি না হওয়ায় অস্ত্রার “প্রোভাবঃ” বলাই বাইতে পারে না। সুতরাং পূর্বোক্ত “প্রোভাবঃ”র সিদ্ধির জন্য সর্বানিত্যত্ববাদও খণ্ডন করা অবশ্যক। তাই মহর্ষি পূর্বপ্রকরণের দ্বারা সর্বানিত্যত্ববাদ খণ্ডন করিয়া এই প্রকরণের দ্বারা সর্বানিত্যত্ববাদ খণ্ডন করিতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন যে, সকল পদার্থই নিত্য; কারণ, পঞ্চভূত নিত্য। পূর্বপক্ষবাদের দ্বারা এই সূত্র, দৃশ্যমান ঘটপটাদি সমস্ত পদার্থই ভূতমাত্র অর্থাৎ

পঞ্চভূতায়ক। কারণ, ঘট মুক্তিকা, শবীর মুক্তিকা, ইত্যাদি প্রকার লৌকিক অন্তঃভবের দ্বারা মুক্তিকা-নির্মিত ঘটাদি যে মুক্তিকা হইতে অভিন্ন, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং ঘটপটাদি সমস্ত পদার্থের মূল যে পঞ্চভূত, তাহা হইতে এই ঘটপটাদি পদার্থে অভিন্ন, সমস্তই এই পঞ্চভূতায়ক, ইহা স্বীকার্য্য। তাহা হইলে এই ঘটপটাদি পদার্থও নিত্য, ইহাও স্বীকার্য্য। কারণ, মূল পঞ্চভূত নিত্য, উহাদিগের অত্যন্তবিনাশ কখনই হয় না এবং উহাদিগের অসত্তাও কোন দিন নাই। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ সমর্থন করিতে বদ্বিয়াছেন যে, নৈরায়িকগণ পঞ্চ ভূতের উচ্ছাদ স্বীকার না করার পঞ্চভূতায়ক ঘটপটাদি পদার্থের নিত্যত্বই স্বীকার্য্য। পরে তিনি নৈরায়িক মতভ্রমের ঘটপটাদি দ্রব্য পরমাণুরূপ নহে, ইহা সমর্থন করিয়া পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিয়াই মহর্ষির দ্বিদ্ধান্তত্বের অবতারণা করিয়াছেন। কিন্তু পরে তিনি পূর্বোক্ত সর্ব-নিত্যত্বমতকে সাংখ্যমত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু “প্রকৃতিপুরুষেরাণ্যং সর্বমনিত্যং” (৫। ৭০) এই সাংখ্যাত্ত্বের দ্বারা এবং “হেতুমদনিত্যমবাপি” ইত্যাদি (১০ম) সাংখ্যকারিকার দ্বারা সাংখ্যমতও সকল পদার্থ নিত্য নহে, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। তবে সংস্কারবাদী সাংখ্য-সম্প্রদায়ের মতে মহৎ অহঙ্কার প্রভৃতি ত্রয়োবিংশতি তত্ত্ব বহা কার্য্য বা অনিত্য বলিয়া কথিত, তাহাও অবির্ভাবের পূর্বেও বিদ্যমান থাকে, এবং উহার অত্যন্ত বিনাশও নাই। সুতরাং সর্বদা সত্তারূপ নিত্যই গ্রহণ করিয়া সাংখ্যমতে সকল পদার্থ নিত্য, ইহা বলা যায়। তাৎপর্য্যটীকাকার পূর্বোক্ত কারণেই সর্বনিত্যত্ববাদকে সাংখ্যমত বলিয়া উল্লেখ করিতে পারেন। ভাস্যকার বাৎসর্য্যনও তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কিকের প্রথম সূত্র-ভাষ্যে পূর্বোক্ত কারণেই সাংখ্যমতে বুদ্ধি নিত্য, ইহা বদ্বিয়াছেন। নিত্য বলিতে এখানে সর্বদা সৎ, অবির্ভাব ও তিরোভাব-শূন্য নহে। কারণ, সাংখ্যমতে বুদ্ধি প্রভৃতি ত্রয়োবিংশতি তত্ত্বের অবির্ভাব ও তিরোভাব আছে। তাই সাংখ্য-শাস্ত্রে উহাদিগের অনিত্যত্ব কথিত হইয়াছে। কিন্তু মহর্ষি এখানে সাংখ্যমত গ্রহণ করিয়া সকল পদার্থকে নিত্য বলিলে উহার সমর্থন করিতে পঞ্চভূতের নিত্যত্বকে হেতু বলিবেন কেন? ইহা অবশ্য চিন্তনীয়। সাংখ্যমতে পঞ্চভূতেরও অবির্ভাব ও তিরোভাব আছে। সুতরাং সাংখ্য-মতে পঞ্চভূত প্রকৃতি ও পুরুষের স্থায় নিত্য নহে। সাংখ্যমতভ্রমের সকল পদার্থের নিত্যত্ব সমর্থন করিতে হইলে মূল কারণ প্রকৃতির নিত্যত্ব অথবা সকল পদার্থের সর্বদা সত্তাই হেতু বলা কৰ্ত্তব্য মনে হয়। আমরা কিন্তু ভাস্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা এখানে পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য্য বুঝিতে পারি যে, দৃষ্টমনে ঘটপটাদি পদার্থ সমস্তই ভূতমাত্র, অর্থাৎ পঞ্চভূত হইতে কোন ভিন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং এই সমস্ত পদার্থই নিত্য। কারণ, নৈরায়িকগণ চতুর্দিক পরমাণু ও আকাশ, এই পঞ্চ ভূতকে নিত্য বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু তাহারা ঘটপটাদি দ্রব্যকে এই পঞ্চভূত হইতে উৎপন্ন অতিবিক্ত দ্রব্য বলিলেও এখানে মহর্ষি গোতমের কথিত সর্বনিত্যত্ববাদী তাহা স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে পরমাণু ও আকাশ হইতে কোন পৃথক দ্রব্যের উৎপত্তি হয় নাই, সমস্ত দ্রব্যই এই পঞ্চভূতায়ক, এবং উহা ভিন্ন জগতে আর কোন পদার্থও নাই। সুতরাং তিনি পঞ্চভূত নিত্য বলিয়া পঞ্চভূতায়ক সমস্ত পদার্থকেই নিত্য বলিতে পারেন। মহর্ষির প্রবর্ত্তী সূত্রের দ্বারাও

পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের এইরূপই তৎপর্য্য বুঝা যায়। সুধীগণ এখানে তৎপর্য্যটীকাকারেব কথা বিচার করিয়া পূর্বপক্ষের তৎপর্য্য নির্ণয় করিবেন। ভাষ্যকার এই সূত্রের অবতারণা করিতে পূর্বোক্ত সর্বনিত্যবাদকে অপর “একান্ত” বলিয়াছেন। যে বাদে কোন এক পক্ষে “অন্ত” অর্থাৎ নিয়ম আছে, তাহা “একান্তবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। সকল পদার্থ নিত্যই, এইরূপে নিত্য পক্ষেই নিয়ম স্বীকৃত হওয়ায় সর্বনিত্যবাদকে “একান্তবাদ” বলা যায়। পূর্বোক্তরূপ কারণে সর্বনিত্যবাদও “একান্তবাদ”। তাই ভাষ্যকার প্রথমে সর্বনিত্যবাদের উল্লেখ করায় পরে সর্বনিত্যবাদকে “অপর একান্ত” বলিয়াছেন। “একান্ত” শব্দের অর্থ এখানে একান্তবাদ। নিশ্চয়পক্ষে “অন্ত” শব্দের দ্বারা নিয়ম অর্থ বিবক্ষিত হইয়া থাকে। “অন্ত” শব্দের ধর্ম্ম অর্থও অভিধানে পাওয়া যায়। ভাষ্যকারও ধর্ম্ম অর্থে “অন্ত” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। পরবর্ত্তী ৪১শ সূত্রের ভাষ্য-টিপ্পনী এবং ১ম খণ্ড, ৩৬০ ও ৩৬৩—৬৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য ॥ ২৯ ॥

সূত্র । নোৎপত্তি-বিনাশকারণোপলব্ধেঃ ॥৩০॥৩৭৩॥

অনুবাদ । (উত্তর) না,—অর্থাৎ সকল পদার্থ নিত্য নহে,—কারণ, (ঘটাদি পদার্থের) উৎপত্তির কারণ ও বিনাশের কারণের উপলব্ধি হয় ।

ভাষ্য । উৎপত্তিকারণোপলভ্যতে, বিনাশকারণঞ্চ,—তৎ সর্ব-নিত্যত্বে ব্যাহত ইতি ।

অনুবাদ । উৎপত্তির কারণও উপলব্ধ হয়, বিনাশের কারণও উপলব্ধ হয়, তাহা সকল পদার্থের নিত্য হইলে ব্যাহত হয় ।

টিপ্পনী । মহর্ষি পূর্বসূত্রোক্ত মতের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, অনেক পদার্থের যখন উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ উপলব্ধ হইতেছে, তখন সেই সকল পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিতেই হইবে। তাহা হইলে আর সকল পদার্থই নিত্য, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। কারণ, সকল পদার্থই নিত্য হইলে অনেক পদার্থের যে উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ উপলব্ধ হয়, তাহা ব্যাহত হয়, অর্থাৎ সেই সকল পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের প্রত্যক্ষসিদ্ধি কারণের অপলাপ করিতে হয়। তৎপর্য্যটীকাকার সিদ্ধান্তবাদী মহর্ষির তৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, পার্থিবাদি চতুর্বিধ পরমাণু ও আকাশ, এই পঞ্চভূত নিত্য হইলেও তজ্জনিত ঘটপটাদি সমস্ত (ভৌতিক) পদার্থ ঐ নিত্য পঞ্চভূত হইতে ভিন্ন পদার্থ, সূত্রবা অনিত্য। ঘটপটাদি পদার্থকে ভিন্ন পদার্থ না বলিয়া পরমাণুগণটি বলিলে উহাদিগের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না; কারণ, পরমাণু অতীন্দ্রিয়। সূত্রবা ঘটপটাদি পদার্থ নিত্যপঞ্চভূতজনিত পৃথক অবয়বী, ইহা স্বীকার্য্য। মহর্ষি দ্বিতীয় অধ্যায়ে অবয়বপ্রকরণে ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। ঘটপটাদি দ্রব্য যখন পরমাণু হইতে ভিন্ন অবয়বী বলিয়া সিদ্ধ হইয়াছে এবং ঐ সমস্ত দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণেবও উপলব্ধি হইতেছে, তখন আর সকল পদার্থই নিত্য, ইহা বলা যায় না ॥ ৩০ ॥

সূত্র । ভুলক্ষণাবরোধাদপ্রতিষেধঃ ॥ ৩১ ॥ ৩৭৪ ॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) সেই ভূতের লক্ষণ দ্বারা অবরোধবশতঃ অর্থাৎ সকল পদার্থই পূর্বোক্ত নিত্য পক্ষ ভূতের লক্ষণাক্রান্ত, এ জন্ম (পূর্বসূত্রোক্ত) প্রতিষেধ (উত্তর) হয় না ।

ভাষ্য । যন্তোৎপত্তিবিনাশ কারণমুপলভ্যত ইতি মন্যসে, ন তদ্ভূতলক্ষণাহীনমর্থান্তরং গৃহ্যতে, ভূতলক্ষণাবরোধাদ্ভূতমাত্রমিদমিত্যবুক্তোহয়ং প্রতিষেধ ইতি ।

অনুবাদ । যে পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ উপলব্ধ হয়, ইহা মনে করিতেছ, তাহা ভূতলক্ষণশূন্য পদার্থান্তর অর্থাৎ নিত্য ভূত হইতে পৃথক পদার্থ গৃহীত হয় না,—ভূতলক্ষণাক্রান্তাবশতঃ ইহা অর্থাৎ দৃশ্যমান ঘটপটাদি দ্রব্য, ভূতমাত্র (নিত্যভূতাত্মক), এ জন্ম এই প্রতিষেধ অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত উত্তর অমূলক ।

টিপ্পনী । মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা আবার পূর্বপক্ষবাদীর কথা বলিয়াছেন যে, ঘটপটাদি যে সকল দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের উপলব্ধি হয় বলিয়া ঐ সকল দ্রব্যের অনিত্যত্ব সমর্থন করা হইতেছে, ঐ সকল দ্রব্যও মূল ভূতের লক্ষণাক্রান্ত, সুতরাং ঐ সকল দ্রব্যও বস্তুতঃ নিত্য ভূতমাত্র, উৎপত্তি ও নিত্যভূত হইতে কোন ভিন্ন পদার্থ নহে । সুতরাং ঐ সকল দ্রব্যও বস্তুতঃ নিত্য হওয়ার পূর্বসূত্রোক্ত উত্তর অমূলক । পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য্য এই যে, বহিরিন্দ্রিয়ার দ্বারা প্রত্যক্ষযোগে বিশেষ গুণবস্তাই ভূতের লক্ষণ । ঐ লক্ষণ যেমন চতুর্বিধ পরমাণু ও আকাশ, এই পঞ্চভূতে আছে, তদ্রূপ দৃশ্যমান ঘটপটাদি দ্রব্যও আছে,—ঘটপটাদি দ্রব্যও ঐ ভূতলক্ষণাক্রান্ত । সুতরাং উহাও ভূত বলিয়াই গৃহীত হয়, ভূতলক্ষণশূন্য কোন পৃথক পদার্থ বলিয়া গৃহীত হয় না । অতএব বুঝা যায়, ঐ ঘটপটাদি দ্রব্যও পরমাণু ও আকাশ হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন পদার্থ নহে । সুতরাং ঘটপটাদি দ্রব্যও নিত্য । অতএব পূর্বসূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা ঘটপটাদি দ্রব্যের নিত্যত্ব প্রতিষেধ হইতে পারে না ॥ ৩১ ॥

সূত্র । নোৎপত্তি-তৎকারণোপলব্ধেঃ ॥ ৩২ ॥ ৩৭৫ ॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ সকল পদার্থই নিত্য হইতে পারে না ; কারণ, (ঘটপটাদি দ্রব্যের) উৎপত্তি ও তাহার কারণের উপলব্ধি হয় ।

ভাষ্য । কারণসমানগুণোৎপত্তিঃ কারণোপলভ্যতে, ন চৈতদুভয়ং নিত্যবিষয়ং, ন চোৎপত্তি-তৎকারণোপলব্ধিঃ শক্যা প্রত্যাখ্যাভূৎ, ন চাবিষয়া

কাচিছুপলকিঃ । উপলক্সিসামর্থ্যাৎ কারণেন সমানগুণং কার্যমুৎপদ্যত ইত্যনুমীরতে । স খলুপলকৈর্বিষয় ইতি । এবঞ্চ তল্লক্ষণাবরোধোপ-
পত্তিরিতি ।

উৎপত্তিবিনাশকারণপ্রযুক্তস্ত জ্ঞাতুঃ প্রযত্তো দৃষ্ট ইতি । প্রসিদ্ধ-
শ্চাবয়বী তদ্বন্ধা, উৎপত্তিবিনাশধর্ম্মা চাবয়বী সিদ্ধ ইতি । শব্দ-কর্ম্ম-
বুদ্ধাদীনীল্যাব্যাপ্তিঃ, “পঞ্চভূতনিত্যত্বাৎ” “তল্লক্ষণাবরোধা” চ্চেত্যনেন
শব্দ-কর্ম্ম-বুদ্ধি-স্বথ-হুঃখেচ্ছা-দ্বেষ-প্রযত্নাশ্চ ন ব্যাপ্তাঃ, তস্মাদনেকান্তঃ ।

স্বপ্নবিষয়াভিমানবন্নিথ্যোপলক্সিরিতি চেৎ ? ভূতোপলক্কৌ
তুল্যৎ । যথা স্বপ্নে বিষয়াভিমান এবমুৎপত্তিবিনাশকারণাভিমান ইতি ।
এবঞ্চ তদুভূতোপলক্কৌ তুল্যৎ, পৃথিব্যাভ্যুপলক্সিরপি স্বপ্নবিষয়াভিমানবৎ
প্রসজ্যতে । পৃথিব্যাভ্যুপলক্সিভাবে সর্বব্যবহারবিলোপ ইতি চেৎ ?
তদিতরত্র সমানৎ । উৎপত্তিবিনাশকারণোপলক্সিবিষয়ত্বাপ্যভাবে
সর্বব্যবহারবিলোপ ইতি । সোহয়ং নিত্যানামতীন্দ্রিয়ত্বাদবিষয়ত্বাচ্চোৎপত্তি-
বিনাশয়োঃ “স্বপ্নবিষয়াভিমানব” দিত্যেহেতুরিতি ।

অনুবাদ । কারণের সমানগুণের উৎপত্তি অর্থাৎ ঘটপটাদিদ্রব্য উপাদানকারণস্থ
বিশেষ গুণের সজাতীয় বিশেষ গুণের উৎপত্তি এবং কারণ উপলব্ধ হয় । এই উভয়
অর্থাৎ পূর্বোক্ত গুণোৎপত্তি ও কারণ, নিত্যবিষয়ক (নিত্যসম্বন্ধী) নহে । উৎপত্তি
ও তাহার কারণের উপলব্ধি অস্বীকার করিতেও পারা যায় না । নির্বিষয়ক কোন
উপলব্ধিও নাই । উপলব্ধির সামর্থ্যবশতঃ অর্থাৎ পূর্বোক্ত গুণোৎপত্তি ও
তাহার কারণের উপলব্ধির বলে উপাদান-কারণের সমানগুণবিশিষ্ট কার্য উৎপন্ন
হয়, ইহা অনুমিত হয় । তাহাই উপলব্ধির বিষয় (অর্থাৎ “ইহা ঘট”, “ইহা
পট”, ইত্যাদি প্রকারে যে প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধি হইতেছে, তাহার বিষয় সেই
কারণ-সমান-গুণবিশিষ্ট পৃথক জগদ্রব্য) এইরূপ হইলেও অর্থাৎ পূর্বোক্ত জগদ্রব্য
নিত্য ভূত হইতে উৎপন্ন পৃথক দ্রব্য হইলেও (উহাতে) সেই ভূতের
লক্ষণাক্রান্ততার উপপত্তি হয় ।

উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ-প্রেরিত জ্ঞাতার (আত্মার) প্রযত্ন দৃষ্ট হয় ।
[অর্থাৎ ঘটপটাদি পদার্থের বাস্তব উৎপত্তি ও বিনাশ আছে বলিয়াই বিজ্ঞানিগের ঐ

উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ বিষয়ে প্রবৃতি হইয়া থাকে ; অতথা উহা হইতে পারে না]। পরন্তু তদ্ব্যবসায় অবয়বী প্রসিদ্ধ। বিশদার্থ এই যে, উৎপত্তি ও বিনাশরূপ ধর্ম-বিশিষ্ট অবয়বী (ঘটপটাদি দ্রব্য) সিদ্ধ হইয়াছে, অর্থাৎ দ্বিতীয় অধ্যায়ে অবয়ব-প্রকরণে যুক্তির দ্বারা উহা প্রতিপাদিত হইয়াছে। পরন্তু শব্দ, কর্ম ও বুদ্ধি প্রভৃতিতে (হেতুর) অব্যাপ্তি। বিশদার্থ এই যে, পঞ্চভূতের নিত্যত্ব এবং ভূত-লক্ষণাক্রান্তত্ব, ইহার দ্বারা শব্দ, কর্ম, বুদ্ধি, স্মৃতি, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ ও শ্রয়ত্ব প্রভৃতি ব্যাপ্ত নহে, অতএব (পূর্বপক্ষবাদীর ঐ হেতু) অনেকান্ত। অর্থাৎ “সর্বং নিত্যং” এই প্রতিজ্ঞায় ঐ হেতু অব্যাপক, উহা সমস্ত পক্ষব্যাপক নহে।

(পূর্বপক্ষ) স্বপ্নে বিষয়-ভ্রমের তায় মিথ্যা উপলব্ধি, ইহা যদি বল ? (উত্তর) ভূতের উপলব্ধিতে তুল্য। বিশদার্থ এই যে, যেমন স্বপ্নে বিষয়ের ভ্রম হয়, এইরূপ উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের ভ্রম হয়, এইরূপ হইলে ইহা ভূতের উপলব্ধিতে তুল্য, (অর্থাৎ) পৃথিব্যাদির উপলব্ধিও স্বপ্নে বিষয়-ভ্রমের তায় প্রসক্ত হয়। পৃথিব্যাদির অভাবে সকল ব্যবহারের বিলোপ হয়, ইহা যদি বল ? (উত্তর) তাহা অপর পক্ষেও সমান, (অর্থাৎ) উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের উপলব্ধির বিষয়েরও অভাব হইলে অর্থাৎ উৎপত্তি ও বিনাশের উপলভ্যমান কারণেরও বাস্তব সত্তা না থাকিলে সকল ব্যবহারের বিলোপ হয়। নিত্যপদার্থসমূহের অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদীর অভিপ্রেত পঞ্চ ভূত, চতুর্বিধ পরমাণু ও আকাশের অতীন্দ্রিয়ত্ববশতঃ এবং উৎপত্তি ও বিনাশের অবিসংসারবশতঃ সেই এই “স্বপ্নবিষয়াভিমানবৎ” এই দৃষ্টান্তবাক্য অহেতু অর্থাৎ উহা সাধক হয় না।

টিপ্পনী। পূর্বোক্ত মতের অর্থোক্তিকতা প্রদর্শন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, ঘটপটাদি অনেক দ্রব্যেরই যখন উৎপত্তি ও তাহার কারণের উপলব্ধি হইতেছে, তখন সকল পদার্থই নিত্য, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। ভাষ্যকার মহর্ষির এই সূত্রে বিশেষ যুক্তি ব্যক্ত করিতে সূত্রোক্ত “উৎপত্তি” শব্দের দ্বারা জ্ঞাত দ্রব্য উপাদানকরণের সমান গুণের উৎপত্তি অর্থ গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, কারণের সমান গুণের উৎপত্তি ও কারণ উপলব্ধ হয়। উপলভ্যমান ঐ উৎপত্তি ও কারণ, এই উভয় নিত্যবিষয়ক নহে অর্থাৎ নিত্যপদার্থ উভয় বিষয় (সম্বন্ধী) নহে। কারণ, নিত্যপদার্থের সম্বন্ধে উৎপত্তি ও কারণ কোনমতেই সম্ভব নহে। ভাষ্যে এখানে “বিষয়” শব্দের দ্বারা সম্বন্ধী বৃত্তিতে হইবে। পূর্বোক্তরূপ উৎপত্তি ও তাহার কারণের যে উপলব্ধি হইতেছে, তাহা অস্বীকার করা যায় না, অর্থাৎ উহা সকলেরই স্বীকার্য। ঐ উপলব্ধির কোন বিষয় নাই, ইহাও বলা যায় না। কারণ, বিষয়শূন্য কোন উপলব্ধি নাই। উপলব্ধি মাত্রেরই বিষয় আছে। সুতরাং পূর্বোক্ত উপলব্ধির সামর্থ্যবশতঃ কারণের সমানগুণবিশিষ্ট পূর্ণ দ্রব্যই যে, উৎপন্ন

হয়, ইহা অনুমান দ্বারা সিদ্ধ হয়। তাহাই উপলব্ধির বিষয় হব। পৃথক্ দ্রব্য উৎপন্ন না হইলে ঐরূপ উপলব্ধি হইতে পারে না। কারণ, ঘটপটাদি যে সকল দ্রব্য উপলব্ধ হইতেছে, তাহা ঐ সকল দ্রব্যের কারণের বিশেষ গুণ রূপাদির সজাতীয়বিশেষগুণবিশিষ্ট, ইহাই দেখা যায়। রক্তসূত্র দ্বারা নিষ্পন্ন বস্তুর রক্তবর্ণ হইয়া থাকে। নীলসূত্র দ্বারা নিষ্পন্ন বস্তুর রক্তবর্ণ হয় না। সুতরাং সর্বত্রই উপাদানকারণের রূপাদি বিশেষ গুণই কার্যদ্রব্যের সজাতীয় বিশেষ গুণের উৎপাদক, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে ঘটপটাদি দ্রব্যের যে, উপাদান-কারণ আছে, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ ঐ সকল দ্রব্যের রূপাদি বিশেষগুণের উপলব্ধি হইতে পারে না। ভাষ্যকার শেষে মহর্ষির মূল তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়াছেন যে, এইরূপ হইলেও ভূতলক্ষণাক্রান্ততার উপপত্তি হয়। অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী যে, ঘটপটাদিজাত দ্রব্যকেও ভূতলক্ষণাক্রান্তত্ববশতঃ নিত্যভূতাত্মক বলিয়াছেন, তাহা অস্বীকার্য। কারণ, ঘটপটাদি দ্রব্য নিত্যভূত হইতে উৎপন্ন পৃথক্ দ্রব্য হইলেও ভূতলক্ষণাক্রান্ত হইতে পারে। ভূতলক্ষণাক্রান্ত হইলেই যে, তাহা নিত্যভূত হইতে অভিন্ন হইবে, এ বিষয়ে কোন যুক্তি নাই। ভূতজাত বা ভৌতিক পদার্থ সমস্তও ভূত, তাহাতেও ভূতত্ব বা ভূতলক্ষণ আছে। সুতরাং পূর্বপক্ষপ্রোক্ত যুক্তির দ্বারা ভূতভৌতিক সমস্ত পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। পরন্তু ঘটপটাদি জাত দ্রব্যের উৎপত্তি ও উহার কারণের উপলব্ধি হওয়ায় ঐ সমস্ত দ্রব্য যে অনিত্য, ইহাই সিদ্ধ হয়।

ভাষ্যকার সূত্রোক্ত যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়া শেষে পূর্বোক্ত সর্বনিত্যত্ব নত খণ্ডন করিতে নিজে বলিয়াছেন যে, উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ দ্বারা প্রেরিত আয়নার তদ্বিষয়ে প্রযুক্ত দৃষ্ট হয়। তাৎপর্য্য এই যে, ঘটাদি দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশ বাস্তব পদার্থ, উহার কারণও বাস্তব পদার্থ। নচেৎ ঘটাদি দ্রব্যের উৎপাদন ও বিনাশ করিবার জন্ত উহার কারণকে আশ্রয় করিলে কেন? বিজ্ঞ ব্যক্তিরও যখন ঘটাদি দ্রব্যের উৎপাদন ও বিনাশ করিতে উহার কারণ বিবয়ে প্রবৃত্ত হইতেছেন, তখন ঐ সকল দ্রব্যের বাস্তব উৎপত্তি ও বাস্তব বিনাশ অবশ্য আছে। তাহা হইলে ঐ সকল দ্রব্যের অনিত্যত্বই অবশ্য স্বীকার্য। পরন্তু উৎপত্তি ও বিনাশরূপ ধর্ম্মবিশিষ্ট অবয়বী সিদ্ধ পদার্থ; দ্বিতীয় অধ্যায়ে অবয়বপ্রকরণে যুক্তির দ্বারা উহা প্রতিপাদিত হইয়াছে। সুতরাং ঘটাদি দ্রব্য যে, পরমাণুসমষ্টি নহে, উহা পৃথক্ অবয়বী, ইহা সিদ্ধ হওয়ায় ঐ সকল দ্রব্যের নিত্যত্ব কিছুতেই সিদ্ধ হইতে পারে না। ভাষ্যকার শেষে চরম দোষ বলিয়াছেন যে, “পঞ্চভূতনিত্যত্বাৎ” এবং “তলক্ষণাব-
 রোধাৎ” এই দুই হেতুবাক্যের দ্বারা সকল পদার্থ নিত্য, ইহা বলাও যাইতে পারে না। কারণ, শব্দ, কস্ম, বুদ্ধি, সূত্র, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ ও প্রবৃত্ত, এই সমস্ত গুণ-পদার্থ এবং ঐরূপ আরও অনেক অর্ভৌতিক পদার্থে ভূতত্ব বা ভূতলক্ষণ নাই; কারণ, ঐ সমস্ত পদার্থ ভূতই নহে। সুতরাং পঞ্চ ভূতের নিত্যত্ব ও ভূতলক্ষণাক্রান্তত্ববশতঃ ঐ সমস্ত পদার্থকে নিত্য বলা যায় না। পঞ্চভূতাত্মকত্ব বা ভূতলক্ষণাক্রান্তত্ব ঐ সমস্ত পদার্থে না থাকায় ঐ হেতু অনেকান্ত অর্থ্যাৎ অব্যাপক। ভাষ্যে “অনেকান্ত” বলিতে এখানে বাতিলারী নহে। কিন্তু পূর্বপক্ষবাদীরা হেতু তাঁহার কথিত সমস্ত পক্ষে না থাকায় উহা অনেকান্ত অর্থ্যাৎ সমস্ত পক্ষব্যাপক নহে। উদ্যোতকর বলিয়াছেন যে,

ঐ হেতুর অন্তর্যয় অর্থাৎ সত্তা ও অসত্তায় পক্ষের অবস্থানবশতঃ ঐ হেতু অনেকান্ত। তাৎপর্য্য এই যে, “সর্বং নিত্যং” এই প্রতিক্রিয় সমস্ত পদার্থই পক্ষ। কিন্তু সমস্ত পদার্থই পক্ষভূতাত্মক বা ভূতলক্ষণান্তরূপ হেতু নাই। যেখানে (ঘটাদিদ্রব্য) আছে, তাহাও পক্ষের অন্তর্গত, যেখানে (শব্দ, বুদ্ধি, কৰ্ম প্রভৃতিতে) নাই, তাহাও পক্ষের অন্তর্গত। সুতরাং ঐ হেতু সমস্ত পক্ষ-ব্যাপক না হওয়ায় উহা “অনেকান্ত”। ভাষ্যে “প্রযত্নশ্চ” এই স্থলে “চ” শব্দের দ্বারা ঐরূপ অত্যাশ্রিত অর্ভৌতিক পদার্থেরও সমুচ্চর বৃত্তিতে হইবে। এবং “শব্দ-কৰ্ম-বুদ্ধাদীনং” এই স্থলে সপ্তমী বিভক্তির অর্থে ষষ্ঠী বিভক্তি বৃত্তিতে হইবে।

মহর্ষি সর্বনিত্যবাদ খণ্ডন করিতে উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের যে উপলব্ধি বলিয়াছেন, উহা যথার্থ উপলব্ধি হইলে উৎপত্তি ও বিনাশকে বাস্তব পদার্থ বদ্বিগ্নাই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে উৎপত্তি-বিনাশবিশিষ্ট ঘটপটাদি পদার্থ যে অনিত্য, ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের যে উপলব্ধি হয়, উহা মিথ্যা অর্থাৎ ভ্রমাত্মক উপলব্ধি। বস্তুতঃ উৎপত্তিও নাই, বিনাশও নাই, সুতরাং তাহার কারণও নাই। স্বপ্নে যেমন অনেক বিষয়ের উপলব্ধি হয়, কিন্তু বস্তুতঃ সেই সমস্ত বিষয় নাই, এ জ্ঞাত ঐ উপলব্ধিকে ভ্রমই বলা হয়, তদ্রূপ উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ বস্তুতঃ না থাকিলেও উহার ভ্রমাত্মক উপলব্ধি হইয়া থাকে। তাহা হইলে পূর্বোক্ত উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের বাস্তব সত্তা না থাকায় ঘটপটাদি পদার্থের অনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। ভাষ্যকার শেষে এই কথারও উল্লেখপূর্বক ইহার উত্তরে বলিয়াছেন যে, এইরূপ বলিলে ইহা ভূতের উপলব্ধিতেও ভুল। অর্থাৎ ঐরূপ বলিলে পৃথিব্যাদি মূল ভূতের যে উপলব্ধি হইতেছে, উহাও স্বপ্নে বিষয়োপলব্ধির তায় ভ্রম বলা যাইতে পারে। নিম্নমাণে যদি ঘটপটাদি দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণবিষয়ক সাক্ষ্য-জনীন উপলব্ধিকে ভ্রম বলা যায়, তাহা হইলে ঘটপটাদি দ্রব্যের যে প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধি হইতেছে, উহাও ভ্রম বলিতে পারি। তাহা হইলে ঐ ঘটপটাদি দ্রব্যের সত্তাই অসিদ্ধ হওয়ায় উহাতে নিত্যত্ব সাধন হইতে পারে না। যদি বল, পৃথিব্যাদি ভূতের সত্তা না থাকিলে সকল-লোকব্যবহার বিলুপ্ত হয়; এ জ্ঞাত উহার সত্তা অবশ্য স্বীকার্য্য। সুতরাং উহার উপলব্ধিকে ভ্রম বলা যায় না। কিন্তু ইহা অপর পক্ষেও সমান। অর্থাৎ ঘটপটাদি দ্রব্যের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের যে উপলব্ধি হইতেছে, ঐ উপলব্ধি ভ্রম হইলে ঐ ভ্রমাত্মক উপলব্ধির বিষয় যে উৎপত্তি ও বিনাশের কারণ, তাহারও অভাব হওয়ায় অর্থাৎ তাহারও বাস্তব সত্তা না থাকায় সকল-লোকব্যবহারের লোপ হয়। ঘটপটাদি পদার্থের উৎপাদন ও বিনাশের কারণ অবগদ্যন করিয়া জগতে যে ব্যবহার চলিতেছে, তাহার উচ্ছেদ হয়। কারণ, ঘটপটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের কোন বাস্তব কারণ নাই। সুতরাং লোকব্যবহারের উচ্ছেদ বখন পূর্বপক্ষবাদীর মতেও ভুল, তখন তিনি ঐ দোষ বলিতে পারেন না। তিনি নিম্নমাণে ঘটপটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশের কারণবিষয়ক উপলব্ধিকে ভ্রম বলিলে ঘটপটাদি পদার্থের প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধিকেও ভ্রম বলা যাইতে পারে। ভাষ্যকার শেষে পূর্বোক্ত সমাধান চরম দোষ বলিয়াছেন যে, “স্বপ্নবিষয়ভিন্নমবৎ” এই দৃষ্টান্তব্যবহার দ্বারা উৎপত্তি ও

বিনাশের কাবণের উপলক্ষিকে ভ্রম বলিয়া প্রতিপন্ন করা যায় না। এই বাক্য বা এই দৃষ্টান্তে পূর্বপক্ষ-বাদীর মতান্তরসারে তাহার সাধ্যসাধকই হইতে পারে না। কাবণ, তাহার মতে ঘটপটাদি দ্রব্য পরমাণু ও অকাল, এই পঞ্চভূতের সমষ্টিরূপে নিত্য। সুতরাং এই সমস্ত দ্রব্য ইন্দ্রিয়গ্রহ্য হইতে পারে না। পরমাণুর ও অকালের অতীন্দ্রিয়বশতঃ তৎস্বরূপ এই সকল পদার্থও অতীন্দ্রিয় হইবে। এবং তাহার মতে এই সকল পদার্থের নিত্যবশতঃ উৎপত্তি ও বিনাশ নাই। তিনি কোন পদার্থেরই বাস্তব উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করেন না। সুতরাং তাহার মতে কুত্রাপি উৎপত্তি ও বিনাশ-বিষয়ক বথার্থ বুদ্ধি জন্মে না। তাহা হইলে কোন স্থলে উৎপত্তি ও বিনাশ-বিষয়ক ভ্রম-বুদ্ধিও হইতে পারে না। কারণ, যে বিষয়ে কোন স্থলে বথার্থ-বুদ্ধি জন্মে না, সে বিষয়ে ভ্রমাত্মক বুদ্ধি হইতেই পারে না। ভাষ্যকার দ্বিতীয় অধ্যায়ে (১ম অঃ, ৩৭শ সূত্রের ভাষ্য) ইহা সন্ধান করিয়াছেন। পরন্তু যে বিষয়ের সম্বন্ধই নাই, তদ্বিষয়ে ভ্রমবুদ্ধিও হইতে পারে না। স্বপ্নে যে সকল বিষয়ের উপলক্ষি হয়, সেই সকল বিষয় একেবারে অসৎ বা অলীক নহে। অতএব তাহার সম্বন্ধ আছে। সুতরাং স্বপ্নে তাহার ভ্রম উপলক্ষি হইতে পারে। কিন্তু পূর্বপক্ষবাদীর মতে ঘটপটাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ একেবারেই অসৎ অর্থাৎ অলীক। সুতরাং উক্তের ভ্রম উপলক্ষিও হইতে পারে না। এবং তাহার মতে ঘটপটাদি দ্রব্যের প্রত্যক্ষও অসম্ভব। কারণ, এই সমস্ত পদার্থ পরমাণু ও অকাল, এই পঞ্চ ভূতমাত্র। ঘটপটাদি দ্রব্যের প্রত্যক্ষ না হইলে তাহাতে উৎপত্তি ও বিনাশের ভ্রম প্রত্যক্ষও হইতে পারে না। সুতরাং “স্বপ্নবিষয়াভিমানবৎ” এই দৃষ্টান্তবাক্য বা এই দৃষ্টান্ত সাধ্যসাধক হইতে পারে না। পূর্বোক্ত সর্বনিত্যবাদীদের সর্বথা অনুপপত্তি প্রদর্শন করিতে উদ্যোগ্যতর ইহাও বলিয়াছেন যে, সকল পদার্থই নিত্য হইলে “সর্বং নিত্যং” এই বাক্য-প্রয়োগই বাহ্যত হয়। কারণ, এই বাক্যের দ্বারা যদি পূর্বপক্ষবাদী অপরের সকল পদার্থের নিত্যবিশয়ক জ্ঞান উৎপন্ন করিতে চাহেন, তাহা হইলে এই বাক্যজ্ঞান সেই জ্ঞানকেই ত তিনি অনিত্য বলিয়া স্বীকার করিলেন। তাহা হইলে আর “সকল পদার্থই নিত্য,” ইহা বলিতে পারেন না; আর যদি তাহার এই বাক্যকে তিনি সাধ্যের সাধক না বলিয়া সিদ্ধের নিবর্তক বলেন, তাহা হইলে সেই সিদ্ধ পদার্থের নিবৃত্তি হইতে পারে না। কারণ, তাহার মতে সেই সিদ্ধ পদার্থও নিত্য। নিত্য পদার্থের নিবৃত্তি হয় না। তিরো-ভাব হয় বলিলেও অপূর্ব বস্তুর উৎপত্তি ও পূর্ববস্তুর বিনাশ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। পরে ইহা পরিস্ফুট হইবে ॥ ৩২ ॥

ভাষ্য। অবস্থিতশ্রোপাদানশ্চ ধর্মমাত্রং নিবর্ততে, ধর্মমাত্রমুপজায়তে স খলুৎপত্তিবিনাশয়োর্বিষয়ঃ। যচোপজায়তে, তৎ প্রাগুপ্যপজননাদস্তি, যচ্চ নিবর্ততে, তন্নিবৃত্তমপ্যস্তুতি। এবঞ্চ সর্বশ্চ নিত্যত্বমিতি।

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) অবস্থিত অর্থাৎ সর্বদা বিদ্যমান উপাদানের ধর্মমাত্র নিবৃত্ত হয়, ধর্মমাত্র উৎপন্ন হয়, তাহাই অর্থাৎ সেই ধর্মদ্বয়ই (মথাক্রমে) উৎপত্তি ও বিনাশের বিষয়। কিন্তু বাহা অর্থাৎ যে ধর্ম মাত্র উৎপন্ন হয়, তাহা উৎপত্তির পূর্বেও

(ধর্ম্মরূপে) থাকে, এবং যে ধর্ম্ম মাত্র নিবৃত্ত হয়, তাহা নিবৃত্ত হইয়াও (ধর্ম্মরূপে) থাকে । এইরূপ হইলেই সকল পদার্থের নিত্যত্ব হয় ।

সূত্র । ন ব্যবস্থানুপপত্তেঃ ॥৩৩॥৩৭৬॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ কোনরূপেই সকল পদার্থের নিত্যত্ব সিদ্ধ হয় না, কারণ, (ঐ মতে) ব্যবস্থার উপপত্তি হয় না ।

ভাষ্য । অয়মুপজন ইয়ং নিবৃত্তিরিতি ব্যবস্থা নোপপদ্যতে, উপজাতনিবৃত্তয়োর্বিদ্যমানত্বাৎ । অয়ং ধর্ম্ম উপজাতোহয়ং নিবৃত্ত ইতি সদ্ভাবাবিশেষাদব্যবস্থা । ইদানীমুপজননিবৃত্তী, নেদানীমিতি কালব্যবস্থা নোপপদ্যতে, সর্বদা বিদ্যমানত্বাৎ । অস্ত্র ধর্ম্মস্তোপজননিবৃত্তী, নাস্ত্রেতি ব্যবস্থানুপপত্তিঃ, উভয়োরবিশেষাৎ । অনাগতোহতীত ইতি চ কালব্যবস্থানুপপত্তিঃ, বর্তমানস্ত সদ্ভাবলক্ষণত্বাৎ । অবিদ্যমানস্তাত্মলাভ উপজনো বিদ্যমানস্তাত্মহানং নিবৃত্তিরিত্যেতন্নিম্ন সতি নৈতে দোষাঃ । তস্মাদযদুক্তং প্রাপ্তপজনাদস্তি,—নিবৃত্তঞ্চাস্তি, তদযুক্তমিতি ।

অনুবাদ । “ইহা উৎপত্তি”, “ইহা নিবৃত্তি” (বিনাশ), এই ব্যবস্থা উপপন্ন হয় না । কারণ, (পূর্বোক্ত মতে) উৎপন্ন ও বিনষ্টের বিদ্যমানত্ব আছে । এই ধর্ম্ম উৎপন্ন, এই ধর্ম্ম বিনষ্ট, ইহা হইলে অর্থাৎ কোন ধর্ম্মমাত্রই উৎপন্ন হয়, এবং কোন ধর্ম্ম-মাত্রই বিনষ্ট হয়, ধর্ম্মী সর্বদাই বিদ্যমান থাকে, ইহা বলিলে সত্তার বিশেষ না থাকায় ব্যবস্থা হয় না । পরন্তু ইদানীং উৎপত্তি ও বিনাশ, ইদানীং নহে, এই কালব্যবস্থা উপপন্ন হয় না । কারণ, (ধর্ম্মী) সর্বদাই বিদ্যমান আছে । এবং এই ধর্ম্মের উৎপত্তি ও বিনাশ, এই ধর্ম্মের নহে, এইরূপ ব্যবস্থার উপপত্তি হয় না ; কারণ, উভয় ধর্ম্মের বিশেষ নাই (অর্থাৎ উৎপন্ন ও বিনষ্ট, উভয় ধর্ম্মই যখন সর্বদা বিদ্যমান, তখন পূর্বোক্তরূপ ব্যবস্থা উপপন্ন হইতে পারে না) । অনাগত অর্থাৎ ভবিষ্যৎ এবং অতীত, এইরূপে কালব্যবস্থার উপপত্তি হয় না । কারণ, বর্তমান সদ্ভাবলক্ষণ, [অর্থাৎ সদ্ভাব বা সত্তাই বর্তমানের লক্ষণ । পূর্বোক্ত মতে সকল পদার্থেরই সর্বদা সত্তাবশতঃ সকল পদার্থই বর্তমান, সুতরাং কোন পদার্থই অতীতত্ব ও ভবিষ্যত্ব না থাকায় ইহা অতীত, ইহা ভবিষ্যৎ, এইরূপে যে, কালব্যবস্থা, তাহা

হইতে পারে না] কিন্তু অবদ্যমান পদার্থের আত্মলাভ অর্থাৎ যাহা পূর্বে ছিল না, তাহার স্বরূপলাভ উৎপত্তি, বিদ্যমান পদার্থের আত্মহান (স্বরূপত্যাগ) নিবৃত্তি অর্থাৎ বিনাশ, ইহা হইলে অর্থাৎ আমাদিগের সম্মত অসৎকার্য্যবাদ স্বীকার করিলে এই সমস্ত (পূর্বেবাক্ত) দোষ হয় না। অতএব যে বলা হইয়াছে, উৎপত্তির পূর্বেও আছে এবং বিনষ্ট হইয়াও আছে, তাহা অযুক্ত।

টিপ্পনী। মহর্ষি এই প্রকরণে শেষে আবার এই সূত্রের দ্বারা কোনরূপেই যে, সর্ব্বনিত্যত্ববাদ সিদ্ধ হইতে পারে না, ইহা বলিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে বলিয়াছেন যে, পূর্বে সাংখ্যমত খণ্ডন করিয়া, এখন এই সূত্রের দ্বারা পাতঞ্জল সিদ্ধান্তানুসারেও সর্ব্বনিত্যত্ববাদ খণ্ডিত হইয়াছে। কিন্তু ভাষ্যকার পূর্বে যেরূপে পূর্ব্বপক্ষ ও উত্তরপক্ষের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহার মতে পূর্বে যে, সাংখ্যমতই খণ্ডিত হইয়াছে, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না। তবে এই সূত্রের অবতারণা করিতে ভাষ্যকার যে মতের উল্লেখ করিয়াছেন, উহা পাতঞ্জল সিদ্ধান্ত বৃত্তিতে পারা যায়। পাতঞ্জল-মতে সমস্ত ধর্ম্ম্যই পরিণাম ত্রিবিধ—(১) ধর্ম্মপরিণাম, (২) লক্ষণ-পরিণাম, (৩) অবস্থা-পরিণাম। (পাতঞ্জলদর্শন, বিভূতিপাদ, ১৩শ সূত্র ও বাসভাষ্য দ্রষ্টব্য)। সুবর্ণের পরিণাম বা বিকার কুণ্ডলাদি অনঙ্কার, উহা মূল সুবর্ণ হইতে বস্তুতঃ কোন পৃথক পদার্থ নহে। কুণ্ডলাদি ঐ সুবর্ণেরই ধর্ম্মবিশেষ, সুতরাং সুবর্ণের ঐ কুণ্ডলাদি পরিণাম “ধর্ম্মপরিণাম”। ঐ সুবর্ণের অতীত, ভবিষ্যৎ ও বর্ত্তমান-ভাব অথবা উহাতে ঐরূপ এক লক্ষণের তিরোভাবের পরে অত্র লক্ষণের আবির্ভাব হইলে উহা তাহার “লক্ষণ-পরিণাম”। এবং ঐ সুবর্ণের নূতন অবস্থা, পুরাতন অবস্থা প্রভৃতি উহার “অবস্থা-পরিণাম”। তাৎপর্য্যটীকাকার পাতঞ্জল সিদ্ধান্তরূপে বলিয়াছেন যে, ধর্ম্ম্যই এই ত্রিবিধ পরিণাম। কিন্তু ঐ ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা, মূল ধর্ম্ম্য হইতে ভিন্নও বটে, অভিন্নও বটে। ধর্ম্ম্য সর্ব্বদাই বিদ্যমান থাকায় নিত্য, সুতরাং ধর্ম্ম্য হইতে অভিন্ন ঐ ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থাও ধর্ম্ম্যরূপে নিত্য। কিন্তু ধর্ম্ম্য হইতে সেই ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থার কথঞ্চিৎ ভেদও থাকায় উহাদিগের উৎপত্তি ও বিনাশও উপপন্ন হয়। ভাষ্যকার এই মতের সংক্ষেপে বর্ণন করিতে বলিয়াছেন যে, ধর্ম্ম্য পূর্বাপরকালে অবস্থিতই থাকে, উহাই কার্য্যের উপাদান, উহার উৎপত্তিও হয় না, বিনাশও হয় না। কিন্তু উহার কোন ধর্ম্ম্যাত্মত্বেরই বিনাশ হয় এবং ধর্ম্ম্যাত্মত্বেরই উৎপত্তি হয়। তাহা হইলেও ত সেই ধর্ম্ম্যের অনিত্যত্বই স্বীকার করিতে হইবে, যাহার উৎপত্তি এবং যাহার বিনাশ হইবে, তাহাকে ত নিত্য বলা যাইবে না। সুতরাং এই মতেও সর্ব্ব-নিত্যত্ব কিরূপে সিদ্ধ হইবে? তাই ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, এই মতে যে ধর্ম্ম্যাত্মত্বের উৎপত্তি হয়, তাহা উৎপত্তির পূর্বেও ধর্ম্ম্যরূপে থাকে এবং যে ধর্ম্ম্যের নিবৃত্তি হয়, তাহা নিবৃত্ত হইয়াও ধর্ম্ম্যরূপে থাকে। কারণ, সেই ধর্ম্ম্য হইতে সেই উৎপন্ন ও বিনষ্ট ধর্ম্ম্য স্বরূপতঃ অভিন্ন। সেই ধর্ম্ম্যই সর্ব্বদা বিদ্যমানবশতঃ তদ্রূপে তাহার ধর্ম্ম্যও সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকে। সর্ব্বদা বিদ্যমানই নিত্যত্ব। সুতরাং পূর্বেবাক্ত মতে সকল পদার্থেরই নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বেবাক্ত মত খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, কোন মতেই সর্ব্বনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, ব্যবস্থার

উপপত্তি হয় না। অৰ্থাৎ অবিদ্যমান পদাৰ্থেৰ উৎপত্তি ও বিদ্যমান পদাৰ্থেৰ অত্যন্ত বিনাশ স্বীকাৰ না
কৰিলে উৎপত্তি ও বিনাশেৰ বে সমস্ত বাবস্থা অৰ্থাৎ নিয়ম আছে, তাহাৰ কোন বাবস্থাই উৎপত্তি
হয় না। ভাষ্যকাৰ পূৰ্বোক্ত পাতঞ্জল সিদ্ধান্তানুসারে মহাবিশ্বত্ৰোক্ত ব্যবস্থাৰ অনুপপত্তি বুঝাই
বলিয়াছেন যে, ইহা উৎপত্তি, ইহা বিনাশ, এইরূপ যে বাবস্থা আছে, তাহা পূৰ্বোক্ত মতে উপপন্ন
হয় না। কারণ, পূৰ্বোক্ত মতে যাহা উৎপন্ন হয়, এবং যাহা বিনষ্ট হয়, এই উভয়ই ধৰ্ম্মৰূপে
সৰ্বদা বিদ্যমান। এট ধৰ্ম্ম উৎপন্ন, এট ধৰ্ম্ম বিনষ্ট, এইরূপে ধৰ্ম্মবিশেষেৰ উৎপত্তি ও
বিনাশেৰ স্বরূপতঃ যে বাবস্থা আছে, অৰ্থাৎ যে ধৰ্ম্মট উৎপন্ন হইয়াছে, তাহাৰ উৎপত্তিই
হইয়াছে, বিনাশ হয় নাই, তাহাৰ তখন অস্তিত্ব আছে এবং যে ধৰ্ম্মট বিনষ্ট হইয়াছে, তাহাৰ
বিনাশই হইয়াছে, তাহাৰ তখন অস্তিত্ব নাই, এইরূপ যে বাবস্থা বা নিদ্রম সৰ্বজনসিদ্ধ, তাহা
পূৰ্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, পূৰ্বোক্ত মতে উৎপন্ন ও বিনষ্ট ধৰ্ম্মেৰ সদভাব অৰ্থাৎ
সভাৰ কোন বিশেষ নাই। উৎপন্ন ধৰ্ম্মটিও যেমন পূৰ্ব হইতেই বিদ্যমান থাকে, বিনষ্ট ধৰ্ম্মটিও
তদ্রূপ বিদ্যমান থাকে, তাহাৰ অত্যন্তবিনাশ হয় না। বিনাশেৰ পরেও উহা ধৰ্ম্মৰূপে বিদ্যমান
থাকে। সুতরাং ইহা আছে এবং ইহা নাই, এইরূপ কথাই পূৰ্বোক্ত মতে যখন বলা যায় ন,
তখন ইহা উৎপন্ন ও ইহা বিনষ্ট, এইরূপ উৎপত্তি ও বিনাশেৰ বাবস্থা ঐ মতে উপপন্ন হইতে
পারে না। পরন্তু ইদানীং উৎপত্তি হইয়াছে, ইদানীং বিনাশ হইয়াছে, ইদানীং উৎপত্তি ও বিনাশ
হয় নাই, এইরূপে উৎপত্তি ও বিনাশেৰ যে কালব্যবস্থা আছে, তাহাও পূৰ্বোক্ত মতে উপপন্ন হয়
না। কারণ, যে ধৰ্ম্মেৰ উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকাৰ কৰিবে, তাহা সৰ্বদাই বিদ্যমান আছে।
পূৰ্বোক্ত মতে যখন সকল পদাৰ্থই সৰ্বদাই বিদ্যমান, তখন ইদানীং আছে, ইদানীং নাই, এইরূপ
কথাই ঐ মতে বলা যায় না। সুতরাং ঐ মতে উৎপত্তি ও বিনাশেৰ কালিক ব্যবস্থাও কোন-
কপেই উপপন্ন হয় না। পরন্তু এই ধৰ্ম্মেৰ উৎপত্তি, এই ধৰ্ম্মেৰ বিনাশ, এই ধৰ্ম্মেৰ উৎপত্তি ও
বিনাশ নহে, এইরূপ যে বাবস্থা আছে, তাহাও পূৰ্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, যে
ধৰ্ম্মেৰ উৎপত্তি ও যে ধৰ্ম্মেৰ বিনাশ হয়, এই উভয় ধৰ্ম্মেৰ কোন বিশেষ নাই। পূৰ্বোক্ত মতে ঐ
উভয় ধৰ্ম্মই সৰ্বদা বিদ্যমান। পরন্তু এই ধৰ্ম্ম অনাগত (ভাবী), এই ধৰ্ম্ম অতীত, এইরূপ যে, কাল-
ব্যবস্থা আছে, তাহাও পূৰ্বোক্ত মতে উপপন্ন হয় না। কারণ, পূৰ্বোক্ত মতে সকল ধৰ্ম্মই সৰ্বদা
বিদ্যমান থাকে সকল ধৰ্ম্মই বৰ্ত্তমান। যাহা বৰ্ত্তমান, তাহাকে ভাবী ও অতীত বলা যায় না।
কল কণ, উৎপত্তি ও বিনাশেৰ সৰ্বপ্রকার ব্যবস্থাই পূৰ্বোক্ত মতে উপপন্ন না হওয়ায় পূৰ্বোক্ত মত
গ্রহণ করা যায় না। সুতরাং পূৰ্বোক্ত মতানুসারেও সৰ্বনিত্য সিদ্ধ হইতে পারে না। ভাষ্যকাৰ
পূৰ্বোক্ত মতে সূত্ৰোক্ত “ব্যবস্থা” অনুপপত্তিৰ ব্যাখ্যা কৰিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, উৎপত্তিৰ
পূৰ্বে যে পদাৰ্থ থাকে ন, তাহাৰ কারণজ্ঞা অস্বল্লাভই উৎপত্তি, এবং পরে সেই পদাৰ্থেৰ
অস্বল্লাভ অৰ্থাৎ অত্যন্ত বিনাশই নিৰ্ভি, এই মতে অৰ্থাৎ আমাদিগেৰ অভিমত অসংকৰ্য্যবাদ
স্বীকাৰ কৰিলে পূৰ্বোক্ত কোন দেখই হয় না, পূৰ্বোক্ত কোন বাবস্থাই অনুপপত্তি হয় না।
অতএব উৎপত্তিৰ পূৰ্বেও সেই পদাৰ্থ থাকে এবং বিনষ্ট হইয়াও সেই পদাৰ্থ থাকে, এই মত

অবৃত্ত। কারণ, এই মতে পূর্বেক্ত সর্বজননিক কোন ব্যবস্থাবৈ উপপত্তি হয় না। পবিত্রী ৪৯শ সূত্রের ভাষ্য-উপসংহতিতে ত্যাগদর্শনদ্বারা অসংকর্যাবাদ-সমর্থনে পূর্বেক্ত মতের বিশেষ আলোচনা দ্রষ্টব্য। তাৎপর্যটীকাকার এখানে সূত্রোক্ত “ব্যবস্থার” অনুপপত্তির ব্যাখ্যা করিয়া গৃঢ় তাৎপর্য বর্ণন করিয়াছেন যে, ধর্ম্মীর ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা, এই ধর্ম্মী হইতে ভিন্নও বটে, অভিন্নও বটে, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। একাধারে ঐরূপে ভেদ ও অভেদ থাকিতেই পারে না। তাহা হইলে উৎপত্তি ও বিনাশের কোনরূপ ব্যবস্থা উপপন্ন হয় না। সূত্রের ঐ ব্যবস্থার উপপত্তির জন্য ধর্ম্মী হইতে তাহার “ধর্ম্ম”, “লক্ষণ” ও “অবস্থা” ভেদ অবশ্য স্বীকার্য হইলে উহাদিগের অনিত্যত্ব অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে। এ বিষয়ে উদ্ভাস্যত্বের প্রভৃতির অত্যন্ত কথা পরে কথিত হইবে ॥ ৩৩ ॥

সর্বনিত্যস্থ-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৮ ॥

—o—

ভাষ্য। অয়মন্ত একান্তঃ—

অনুবাদ। ইহা অপর একান্তবাদ—

সূত্র। সর্বং পৃথক্ ভাবলক্ষণপৃথক্ভাৱ ॥৩৪॥৩৭৭॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) সমস্ত পদার্থই পৃথক্ অর্থাৎ নানা; কারণ, ভাবের লক্ষণের অর্থাৎ পদার্থের সংজ্ঞাশব্দের পৃথক্ (সমূহবাচক) আছে।

ভাষ্য। সর্বং নানা, ন কশ্চিদেকো ভাবো বিদ্যতে, কস্মাৎ? ভাব-লক্ষণপৃথক্ভাৱ, ভাবস্থ লক্ষণমভিধানং, যেন লক্ষ্যতে ভাবঃ, স সমাখ্যাশব্দঃ, তস্য পৃথগ্‌বিষয়ভাৱ। সর্বো ভাবসমাখ্যাশব্দঃ সমূহবাচী। “কুন্ত” ইতি সংজ্ঞাশব্দো গন্ধ-রস-রূপ-স্পর্শসমূহে বুদ্ধপার্শ্বগ্রীবাদি-সমূহে চ বর্ত্ততে, নিদর্শনমাত্রাঞ্জেদমিতি।

অনুবাদ। সমস্ত পদার্থই নানা, এক কোন ভাব (পদার্থ) নাই। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) যেহেতু ভাবের লক্ষণের পৃথক্ আছে। বিশদার্থ এই যে, ভাবের (পদার্থের) লক্ষণ বলিতে অভিধান, (শব্দ), যদ্বারা ভাব লক্ষিত হয়, তাহা সংজ্ঞা-শব্দ, সেই সংজ্ঞাশব্দের পৃথগ্‌বিষয় আছে। তাৎপর্য এই যে, ভাবের (পদার্থের) সমস্ত সংজ্ঞাশব্দ, সমূহবাচক। “কুন্ত” এই সংজ্ঞাশব্দটি গন্ধ, রস, রূপ, স্পর্শ-সমূহে এবং বুদ্ধ অর্থাৎ কুন্তের নিম্নভাগ এবং পার্শ্ব ও গ্রীবাদি (অগ্রভাগ প্রভৃতি) সমূহের অর্থাৎ গন্ধাদি গুণের সমষ্টি এবং নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়বের সমষ্টি অর্থে

বৰ্ত্তমান আছে, ইহা কিন্তু দৃষ্টান্ত মাত্ৰ। [অৰ্থাৎ কুস্ত শব্দেৰ ত্ৰায় গো, মনুষ্য
প্ৰভৃতি সমস্ত সংজ্ঞাশব্দই নানা গুণ ও নানা অবয়বসমূহেৰ বাচক। সমস্ত
সংজ্ঞাশব্দেৰই বাচ্য অৰ্থ, গুণাদিৰ সমূহ বা সমষ্টিৰূপ নানা পদাৰ্থ। সূতৰাং
জগতে এক কোন পদাৰ্থ নাই, সকল পদাৰ্থই গুণাদিৰ সমষ্টিৰূপ নানা।]

টিপ্পনী। সকল পদাৰ্থই নানা, এক কিছুই নাই, ঘটপটাদি যে সকল পদাৰ্থকে এক বলিয়া
বুঝা হয়, তাহা বস্তুতঃ এক নহে; কাৰণ, তহা নানা অবয়ব ও নানা গুণেৰ সমষ্টি। ঐ সমষ্টিই
ঘটপটাদি শব্দেৰ বাচ্য। এই মতও অপৰ একটী “একান্তবাদ”। ভাষ্যকাৰ প্ৰভৃতি প্ৰাচীনগণ
এই সূত্ৰেৰ দ্বাৰা পূৰ্ব্বপক্ষৰূপে পূৰ্ব্বোক্তৰূপ সৰ্বদানান্ন মতেৰই ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন। বক্তিকার
নবীন বিশ্বনাথও প্ৰথমে ঐৰূপই পূৰ্ব্বপক্ষ ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন। সকল পদাৰ্থই নানা, ইহাৰ হেতু
কি? তই সূত্ৰে বলা হইয়াছে—“ভাবলক্ষণপৃথক্ভাৱঃ”। “ভাব” শব্দেৰ অৰ্থ পদাৰ্থ মাত্ৰ।
যাহাৰ দ্বাৰা ঐ ভাব লক্ষিত অৰ্থাৎ বোধিত হয়, এই অৰ্থে “লক্ষণ” শব্দেৰ অৰ্থ এখানে
সংজ্ঞা-শব্দ। “পৃথক্ভাৱঃ” শব্দেৰ দ্বাৰা বুঝিতে হইবে পৃথগ্-বিষয়ত্ব অৰ্থাৎ নানাবাচকত্ব।
সকল পদাৰ্থেৰই সংজ্ঞাশব্দ আছে। সেই সমস্ত শব্দেৰ বিষয় অৰ্থাৎ বাচ্য পৃথক্ অৰ্থাৎ নানা।
কাৰণ, সমস্ত শব্দেৰই বাচ্য অৰ্থ কতিপয় অবয়ব ও গুণেৰ সমষ্টি। সূতৰাং সমস্ত সংজ্ঞাশব্দই সমূহ-
বাচক। সমূহ বা সমষ্টি এক পদাৰ্থ নহে। সূতৰাং সকল পদাৰ্থই সমূহাত্মক হইলে সকল পদাৰ্থই
নানা হইবে, কোন পদাৰ্থই এক হইতে পারে না। ভাষ্যকাৰ ইহা একটী দৃষ্টান্তদ্বাৰা বুঝাইতে
বলিয়াছেন যে, “কুস্ত” এই সংজ্ঞাশব্দটি গন্ধ, রস, রূপ ও স্পৰ্শসমূহ এবং নিম্নভাগ, পাৰ্শ্বভাগ ও
অগ্ৰভাগ প্ৰভৃতি অবয়বসমূহেৰ বাচক। কাৰণ, “কুস্ত” শব্দ শ্ৰবণ কৰিলে ঐ গন্ধাদিসমূহই
বুঝা যায়। সূতৰাং ঐ গন্ধাদিসমূহই কুস্ত পদাৰ্থ। তহা হইলে কুস্ত পদাৰ্থ নানা, উহা এক নহে,
ইহা স্বীকাৰ্য্য। এইৰূপ গো, মনুষ্য প্ৰভৃতি সংজ্ঞাশব্দগুলিও পূৰ্ব্বোক্তৰূপ সমূহ অৰ্থেৰ বাচক
হওয়ায় গো, মনুষ্য প্ৰভৃতি পদাৰ্থও নানা, ইহা বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকাৰোক্ত “কুস্ত” শব্দ
দৃষ্টান্তমাত্ৰ। উদ্যোতকৰ এই মতেৰ যুক্তিৰ ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, “কুস্ত” শব্দ অনেকাৰ্থবোধক;
কাৰণ, উহা একটী পদ। পদ বা সংজ্ঞাশব্দ মাত্ৰই অনেকাৰ্থবোধক, যেমন “সেনা” শব্দ। “সেনা”
বলিলে কোন একটীমাত্ৰ পদাৰ্থই বুঝা যায় না। চতুৰঙ্গ সেনাই “সেনা” শব্দেৰ অৰ্থ (২য় খণ্ড,
১৭৩ পৃষ্ঠা দৃষ্টব্য)। এইৰূপ “কুস্ত” শব্দ শ্ৰবণ কৰিলেও যখন অনেক অৰ্থেৰই বোধ হয়, তখন
“কুস্ত” শব্দও “সেনা” শব্দেৰ ত্ৰায় অনেকাৰ্থবোধক অৰ্থাৎ সমূহবাচক। এইৰূপ অত্যাশ্ৰিত সমস্ত
শব্দই পূৰ্ব্বোক্ত যুক্তিতে সমূহবাচক বলিয়া সিদ্ধ হইলে সকল পদাৰ্থই নানা, এক কোন পদাৰ্থ নাই,
ইহাই সিদ্ধ হয়। তাৎপৰ্য্যটীকাৰ এখানে পূৰ্ব্বপক্ষ ব্যাখ্যা কৰিতে বলিয়াছেন যে, রূপাদি গুণ
হইতে ভিন্ন কোন দ্ৰব্য নাই, অবয়ব হইতে ভিন্ন কোন অবয়বীও নাই, ইহা বৌদ্ধ সৌত্ৰান্তিক ও

১। “কুস্তশব্দোহনেকবিষয়ঃ, একপদভাৱঃ, সেনাশব্দবদ্বিতী। পদশ্ৰবণাদনেকাৰ্থবোধতঃ, যন্তাং পদশ্ৰুতেননেকো-
হৰ্থেহৰণমাত্রে যথা সেনেতি।”—স্বাহাবাৰ্ত্তিক।

বৈভাষিক সম্প্রদায়ের মত। পরবর্তী সূত্রের দ্বারা ঐ মত খণ্ডিত হইয়াছে। বস্তুতঃ বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের মধ্যে সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক সম্প্রদায় বাহ্য পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিতেন। বৈভাষিক সম্প্রদায়ের মতে যে, সকল পদার্থই সমষ্টিরূপ, একমাত্র পদার্থ কেহই নহে, ইহা তাৎপর্য-টীকাকার পূর্বেও এক স্থানে বলিয়াছেন। (২য় খণ্ড, ১৮৪ পৃষ্ঠা ত্রুটিব্য)। কিন্তু মহর্ষি গোতম “সর্বং পৃথক্,” এই বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত সর্বনানাস্ত্ব মতই পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণ করিলে ঐ মত যে, তাহার পূর্বেই উদ্ভাবিত হইয়াছে, পরবর্তী কালে বৌদ্ধসম্প্রদায়বিশেষ ঐ মতের সমর্থনপূর্বক নিজ সিদ্ধান্তরূপে উহা গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা বুঝিবার কোন বাধকনিশ্চয় নাই। পরন্তু “নেহ নানাস্তি কিঞ্চন” এই প্রতিবাক্যের দ্বারা যদি জগতে নানা অর্থাৎ সমষ্টিরূপ কোন পদার্থ নাই, ইহাই কথিত হইয়া থাকে, তাহা হইলে বেদবিরোধী কোন সম্প্রদায়বিশেষ, সুপ্রাচীন কালেও বৈদিক সিদ্ধান্ত খণ্ডনের অগ্রহবশতঃ পূর্বোক্ত সর্বনানাস্ত্ব মতেরও সমর্থন করিতে পারেন। সে বাহা ইউক, ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ এখানে যে ভাবে সর্বনানাস্ত্ব মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহাতে ঐ মতে “অদ্বয়ন্” শব্দও সমুৎপাদক। সুতরাং অদ্ব্যও গুণাদির সমষ্টিরূপ নানা পদার্থ। তাহা হইলে মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ে অদ্ব্যর যে স্বরূপ বলিয়াছেন, তাহা আর বলা যায় না—অদ্ব্যর নিত্যত্বও ব্যাহত হয়। পূর্বোক্ত “ব্যক্তদ্ব্যক্তনঃ” ইত্যাদি (১১শ) সূত্রের দ্বারা যে সিদ্ধান্ত স্থচিত হইয়াছে, তাহাও ব্যাহত হয়। সুতরাং মহর্ষির সম্মত “প্রৈত্যভাবের” সিদ্ধি হইতে পারে না। তাই মহর্ষি “প্রৈত্যভাবের” পরীক্ষাপ্রসঙ্গে ঐ পরীক্ষা পরিশোধনের জন্য এখানে পূর্বোক্ত সর্বনানাস্ত্ব মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন ॥ ৩৪ ॥

সূত্র। নানেকলক্ষণৈরেকভাবনিষ্পত্তেঃ ॥ ৩৫ ॥ ৩৭৮ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ সমস্ত পদার্থই নানা নহে। কারণ, অনেক প্রকার লক্ষণবিশিষ্ট একটি ভাবের (কুস্তাদি এক একটি পদার্থের) উৎপত্তি হয়।

ভাষ্য। “অনেকলক্ষণৈঃ”^১রিতি মধ্যপদলোপী সমাসঃ। গন্ধাদিভিশ্চ গুণৈর্কুস্তাদিভিশ্চাবয়বৈঃ সম্বন্ধ একো ভাবো নিষ্পদ্যতে। গুণব্যতিরিক্তং দ্রব্যমবয়বতিরিক্তশ্চাবয়বীতি। বিভক্ত্যন্যায়শ্চৈতদুভয়মিতি।

অনুবাদ। “অনেকলক্ষণৈঃ” এই বাক্যে মধ্যপদলোপী সমাস (অর্থাৎ সূত্রে “অনেকলক্ষণ” এই বাক্যে অনেকবিধ লক্ষণ এই অর্থে “বিধা” শব্দের লোপ হওয়ায় মধ্যপদলোপী কর্মধারয় সমাস)। গন্ধ প্রভৃতি গুণের দ্বারা এবং বৃক্ষ প্রভৃতি

১। এখানে “অনেকবিধলক্ষণৈঃ” এইরূপ ভাষাপাঠ প্রকৃত বলিয়া বুঝা যায় না। কারণ, সূত্রে “অনেক-লক্ষণৈঃ” এইরূপ পাঠই আছে। উহার ব্যাখ্যা “অনেকবিধলক্ষণৈঃ”। উদ্ভোক্তকরণে লিখিয়াছেন, “অনেকলক্ষণৈঃ-রিতি মধ্যপদলোপী সমাসোহনেকবিধলক্ষণৈঃ”রিতি।—স্বাধ্যায় তীক।

অবয়বের দ্বারা সম্বন্ধ একটি ভাব অর্থাৎ কুস্ত প্রভৃতি এক একটি অবয়বী উৎপন্ন হয়।
 গুণ হইতে ভিন্ন দ্রব্য এবং অবয়ব হইতে ভিন্ন অবয়বী, এই উভয়, বিভক্তন্যায়ই
 অর্থাৎ দ্রব্য যে গুণ হইতে ভিন্ন এবং অবয়বী যে, অবয়ব হইতে ভিন্ন, এই উভয়
 বিষয়ে ন্যায় (যুক্তি) পূর্বেই বিভক্ত অর্থাৎ ব্যাখ্যাত হইয়াছে।

টিপ্পনী। পূর্বোক্ত মতের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই হস্তের দ্বারা বদিয়াছেন যে, কুস্ত প্রভৃতি
 নানা নহে। কারণ, অনেক প্রকার লক্ষণবিশিষ্ট কুস্ত প্রভৃতি এক একটি অবয়বী দ্রব্যেরই উৎপত্তি
 হয়। সুত্রে “অনেকলক্ষণঃ” এই বাক্যে বিশেষণ তৃতীয়া বিভক্তিই বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকার
 এই সুত্রে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা কুস্ত প্রভৃতি দ্রব্যের গন্ধ প্রভৃতি গুণ এবং বৃক্ষ অর্থাৎ নিম্নভাগ
 প্রভৃতি অবয়বকে গ্রহণ করিয়া সুত্রে “লক্ষণ” হেতুব ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভাষ্যকার শেষে সিদ্ধান্ত
 ব্যক্ত করিয়াছেন যে, ‘গুণ হইতে গুণী দ্রব্য অত্যন্ত ভিন্ন, এবং অবয়ব হইতে অবয়বী দ্রব্য
 অত্যন্ত ভিন্ন। অতপর্য্য এই যে, কুস্তের গন্ধ প্রভৃতি গুণ এবং নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়ব হইতে
 কুস্ত একেবারেই ভিন্ন পদার্থ। সুতরাং কুস্ত কখনও ঐ গন্ধাদি গুণ ও নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়বের
 সমষ্টি হইতে পারে না। ঐ গন্ধাদি গুণবিশিষ্ট ও নিম্নভাগ প্রভৃতি অবয়ববিশিষ্ট কুস্ত নামে একটি
 পৃথক্ দ্রব্যই উৎপন্ন হওয়ার উহা নানা পদার্থ হইতে পারে না। ‘গুণ হইতে গুণী দ্রব্য যে, ভিন্ন
 পদার্থ এবং অবয়ব হইতে অবয়বী দ্রব্য যে, ভিন্ন পদার্থ, এ বিষয়ে ন্যায় অর্থাৎ যুক্তি পূর্বেই বিভক্ত
 (ব্যাখ্যাত) হইয়াছে। সুতরাং কুস্তাদি পদার্থকে গন্ধাদি গুণ ও বৃক্ষ প্রভৃতি অবয়ব হইতে ভিন্ন
 বলিয়া ঐ সমস্ত পদার্থই নানা, এইরূপ সিদ্ধান্ত বলা যায় না। ভাষ্যকার দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম
 অঙ্কিকের ৩৬শ সুত্রের ভাষ্যে বিস্তৃত বিচার করিয়া অবয়ব হইতে অবয়বী ভিন্ন, এই সিদ্ধান্ত বহু
 যুক্তির দ্বারা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। তদ্বারা গন্ধাদি গুণ হইতে কুস্তাদি দ্রব্য যে, অত্যন্ত ভিন্ন
 পদার্থ, ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। গন্ধ, রস ও স্পর্শ, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য নহে। কুস্তাদি দ্রব্য
 গন্ধাদিস্বরূপ হইলে চক্ষুগ্রাহ্য হইতে পারে না। গন্ধাদি গুণের আশ্রয় পৃথক্ না থাকিলে আশ্রয়ের
 ভেদবশতঃ ঐ সমস্ত গুণের ভেদ ও উৎকর্ষাপকর্ষও হইতে পারে না। তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম
 অঙ্কিকের শেষে মহর্ষির “অর্থ” পরীক্ষার দ্বারাও ‘গুণ হইতে গুণের আশ্রয় দ্রব্য ভিন্ন, এই সিদ্ধান্ত
 বুঝিতে পারা যায়। প্রথম অধ্যায়ে প্রথম অঙ্কিকের ১৪শ সুত্রের “পৃথিব্যাদিগুণাঃ” এই বাক্যের
 “পৃথিব্যাদীন্যং...গুণাঃ” এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারাও ভাষ্যকার ঐ সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন ॥ ৩৫ ॥

ভাষ্য। অথাপি—

সূত্র। লক্ষণব্যবস্থানাদেবা প্রতিষেধঃ ॥ ৩৬ ॥ ৩৭ ॥

অনুবাদ। পরন্তু লক্ষণের অর্থাৎ সংজ্ঞাশব্দের ব্যবস্থাবশতঃই প্রতিষেধ হয় না,
 অর্থাৎ এক কোন পদার্থ নাই, এই প্রতিষেধ অযুক্ত।

ভাষ্য। ন কশ্চিদেকো ভাব ইত্যুক্তঃ প্রতিষেধঃ। কস্মাৎ ?

লক্ষণব্যবস্থানাদেব । যদিহ লক্ষণং ভাবস্ত সংজ্ঞাশব্দভূতং তদেকস্মিন্
ব্যবস্থিতং, 'যং কুস্তমজ্ঞাং তং স্পৃশামি, যমেবাস্পর্শকং তং পশ্যামি'তি ।
নাগুনমূহো গৃহীত ইতি । অগুনমূহে চাগৃহমাণে যদগৃহীতে তদেকমেবেতি ।

অনুবাদ । এক কোন ভাব (পদার্থ) নাই, এই প্রতিষেধ অযুক্ত । (প্রশ্ন)
কেন ? (উত্তর) লক্ষণের ব্যবস্থাবশতঃই । বিশদার্থ এই যে, এই জগতে ভাবের
অর্থাৎ সমস্ত পদার্থের সংজ্ঞাশব্দভূত যে লক্ষণ, তাহা এক পদার্থে ব্যবস্থিত ।
'যে কুস্তকে দেখিয়াছিলাম, তাহাকে স্পর্শ করিতেছি, যাহাকেই স্পর্শ করিয়াছিলাম,
তাহাকে দেখিতেছি' । পরমাণুসমূহ গৃহীত হয় না । পরমাণুসমূহ গৃহমাণ অর্থাৎ
প্রত্যক্ষবিষয় না হওয়ায় যাহা গৃহীত হয়, তাহা একই ।

টিপ্পনী । পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই হৃতের দ্বারা চরম কথা বলিয়াছেন যে,
পূর্বপক্ষবাদীর হেতুই অসিদ্ধ হওয়ার তিনি উহার দ্বারা পদার্থের একত্বের প্রতিষেধ করিতে পারেন
না, অর্থাৎ জগতে কোন পদার্থই এক নহে, সকল পদার্থই নানা, ইহা বলিতে পারেন না । কারণ,
পদার্থের সংজ্ঞাশব্দরূপ যে "লক্ষণ"কে তিনি সমূহবাচক বলিয়াছেন, ঐ "লক্ষণ"র ব্যবস্থা ইহা ছাড়া,
অর্থাৎ উহার একপদার্থবাচকত্বের নিয়মই আছে । হৃত্রে "লক্ষণ" শব্দের অর্থ এখানে সংজ্ঞাশব্দ ।
"ব্যবস্থান" শব্দের অর্থ একপদার্থবাচকত্বের ব্যবস্থা অর্থাৎ নিয়ম । ভাব্যকার মহর্ষির তাৎপর্য্য
ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, পদার্থের সংজ্ঞাশব্দরূপ যে লক্ষণ, তাহা এক পদার্থেই ব্যবস্থিত
অর্থাৎ এক পদার্থেরই বাচক । সমূহ বা সমষ্টিরূপ নানা পদার্থের বাচক নহে । কারণ, "যে কুস্তকে
দেখিয়াছিলাম, তাহাকে স্পর্শ করিতেছি", "যাহাকেই স্পর্শ করিয়াছিলাম, তাহাকেই দেখিতেছি",
এইরূপ যে বোধ হইয়া থাকে, উক্তর দ্বারা কুস্ত পদার্থে এক, "কুস্ত" শব্দে এক অর্থেরই বাচক,
ইহা বুঝা যায় । কুস্ত পদার্থ নানা হইলে "যে সমস্ত পদার্থ দেখিয়াছিলাম, সেই সমস্ত পদার্থকে
স্পর্শ করিতেছি", ইত্যাদি প্রকারই বোধ হইত । পরন্তু কুস্তগত রস ও স্পর্শাদিও কুস্ত পদার্থ হইলে
তাহার দর্শন হইতে পারে না, এবং কুস্তগত রূপ, রস ও গন্ধও কুস্ত পদার্থ হইলে তাহার স্পর্শন
প্রত্যক্ষ হইতে পারে না । কারণ, রসাদি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য হয় না, রূপাদিও ভ্রগিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য
হয় না । পূর্বপক্ষবাদী যদি রূপাদিসমষ্টিকেই কুস্তপদার্থ বলেন, তাহা হইলে উহার পূর্বোক্তরূপ
চাক্ষুষ ও ভ্রগ্য প্রত্যক্ষ অসম্ভব হওয়ার পূর্বোক্তরূপ বোঝের অপলাপ করিতে হয় । সুতরাং চক্ষু ও
ভ্রগিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য কুস্ত পদার্থে, রূপাদিসমষ্টি নহে, উহা রূপাদি হইতে পৃথক্ একটি দ্রব্য, ইহা
স্বীকার্য্য । তাহা হইলে "কুস্ত" শব্দে এক পদার্থেরই বাচক, উহা পূর্বপক্ষবাদীর কথিত সমূহ বা
সমষ্টিরূপ নানা পদার্থের বাচক নহে, ইহাও স্বীকার্য্য । অতএব পূর্বপক্ষবাদী যে হেতুর দ্বারা
সকল পদার্থের নান্যত্ব সিদ্ধ করিতে চাছেন, ঐ হেতুই অসিদ্ধ হওয়ার উক্তর দ্বারা তাহার সংস্থা সিদ্ধ
হইতেই পারে না । এবং পূর্বপক্ষবাদী কুস্তাদি সমস্ত পদার্থেই এক সমষ্টি বলিয়াছেন, তাহা

মতে রূপাদিও পরমাণুসমষ্টি ভিন্ন আর কিছুই নহে। কিন্তু তাহা হইলে কুস্তাদি পদার্থের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কারণ, প্রত্যক্ষ পরমাণু যখন অতীন্দ্রিয়, তখন উহার সমষ্টিও অতীন্দ্রিয়ই হইবে, প্রত্যক্ষ পরমাণু হইতে উহার সমষ্টি কোন পৃথক পদার্থ নহে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে অবরবিপ্রকরণে ভাষ্যকার বিশদ বিচারপূর্বক পরমাণুসমষ্টির যে প্রত্যক্ষ হইতে পারে না, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। এখন যদি পরমাণুসমষ্টি প্রত্যক্ষের বিষয়ই না হয়, তাহা হইলে যে পদার্থের প্রত্যক্ষ হইতেছে, তাহা যে, পরমাণুসমষ্টি নহে, কিন্তু তৎভিন্ন একটি পদার্থ, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। “কুস্ত” নামক পদার্থের প্রত্যক্ষ, যাহা পূর্বপক্ষবাদীও স্বীকার করেন, তাহার উপপাদন করিতে হইলে কুস্তকে একটি পৃথক অবরবি দ্রব্য বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং “লক্ষণব্যবস্থা” বুঝাইতে উদ্ভোতকর বলিয়াছেন যে, “কুস্ত” এইরূপ প্রয়োগে সর্বত্রই উহার দ্বারা বহু পদার্থ বুঝা গেলে অর্থাৎ “কুস্ত” শব্দ বহু অর্থেই ব্যক্ত হইলে, কুস্ত্রাপি “কুস্ত” শব্দের উত্তর একবচনের প্রয়োগ হইতে পারে না, সর্বত্রই “কুস্তঃ” এইরূপ বহুবচনান্ত প্রয়োগ করিতে হয়। কারণ, পূর্বপক্ষবাদীর মতে সর্বত্রই “কুস্ত” শব্দের দ্বারা নানা পদার্থের সমষ্টি বুঝা যায়। পরন্তু “কুস্তানাম” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিয়া একটি কুস্ত অমর্যমেন জ্ঞাতও লোক প্রেরণ করা হয় এবং ঐ স্থলে ঐ বাক্যার্থবাদী ব্যক্তিও ঐ “কুস্ত” শব্দের দ্বারা “কুস্ত” নামক একটি পদার্থই বুঝিয়া থাকে। ঐ কুস্ত যে, একটি পদার্থ নহে, উহা নানা পদার্থের সমষ্টি, স্মরণ্য নানা, ইহা বুঝে না। তাহা বুঝিলে এক কুস্ত, এইরূপ বোধ হইত না। তাহা বস্তুতঃ এক নহে, তাহাকে এক বলিয়া বুঝিলে ভ্রমাত্মক বোধ স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু “এক কুস্ত” এইরূপ সার্বজনীন প্রাতিভিক ভ্রম বলিয়া এবং “এক কুস্ত” এইরূপ প্রয়োগকে গোণ প্রয়োগ বলিয়া স্বীকার করার কোন প্রমাণ নাই। পরন্তু প্রত্যক্ষবিষয়তাবশতঃ কুস্ত যে নানা পদার্থের সমষ্টি নহে, উহা পৃথক একটি অবরবি, এই বিষয়েই প্রমাণ আছে।

মহর্ষি এই প্রকরণে তিন সূত্রেই একই অর্থে “লক্ষণ” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাই মনে হয় এবং “লক্ষণ” শব্দের একই অর্থ গ্রহণ করিয়াও পূর্বোক্ত তিন সূত্রের ব্যাখ্যা করা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রতীনগণ সেইরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই। তাহাদিগের ব্যাখ্যায় প্রথম সূত্র ও তৃতীয় সূত্রে “লক্ষণ” শব্দের অর্থ সংজ্ঞাশব্দ। দ্বিতীয় দ্বারা পদার্থ লক্ষিত অর্থাৎ বোধিত হয়, এইরূপ ব্যুৎপত্তি অন্তঃসারে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা সংজ্ঞাশব্দ অর্থাৎ নাম বুঝা যাইতে পারে। এবং দ্বিতীয় পদার্থকে লক্ষিত অর্থাৎ বিশেষিত করে, এইরূপ ব্যুৎপত্তি অন্তঃসারে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা পদার্থের গুণ এবং অবরবও বুঝা যাইতে পারে। দ্বিতীয় সূত্রে এই অর্থেই “লক্ষণ” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। কারণ, দ্বিতীয় সূত্রে “অনেকলক্ষণঃ” এই বাক্যে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা পূর্ববৎ সংজ্ঞাশব্দ বুঝিলে অনেকবিধ সংজ্ঞাশব্দবিশিষ্ট একটি পদার্থের উৎপত্তি হয়, এইরূপ অর্থই উহার দ্বারা বুঝা যায়। কিন্তু একরূপ অর্থ কোনরূপেই সংগত হয় না। পরন্তু সর্বনামাত্ববাদী সমস্ত পদার্থের সমস্ত সংজ্ঞাশব্দই সমূহব্যবচক বলিয়া প্রথমে ঐ হেতুর দ্বারা ই নিজনত সমর্থন করার ভাষ্যকার প্রথম সূত্রে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা সংজ্ঞাশব্দরূপ অর্থেই ব্যাখ্যা করিয়া “ভাবলক্ষণপৃথকত্বাৎ” এই হেতুবাক্যের পূর্বোক্তরূপ অর্থেই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং তৃতীয় সূত্রের দ্বারা উক্ত

হেতুবই অসিদ্ধতার ব্যাখ্যা করিতে “লক্ষণ” শব্দের দ্বারা প্রথম স্তরে ক্ত “ভাবশব্দ”ই অর্থাৎ পদার্থের সংজ্ঞাশব্দরূপ অর্থেরই গ্রহণ করিয়াছেন।

ভাষ্য। অথাপ্যেতদনুত্তং,^১ নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ সমুদায়ঃ। একানুপপত্তেনাস্ত্যেব সমূহঃ। নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ সমূহে ভাবশব্দ-প্রয়োগঃ, একস্ত চানুপপত্তেঃ সমূহো নোপপদ্যতে, একসমুচ্চয়ো হি সমূহ ইতি ব্যাহতবাদানুপপন্নঃ—নাস্ত্যেকো ভাব ইতি। যস্ত প্রতিষেধঃ প্রতিজ্ঞায়তে ‘সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগা’দিতি হেতুং ক্রবত্বা স এবাভ্যনু-জ্ঞায়তে, একসমুচ্চয়ো হি সমূহ ইতি। ‘সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগা’দিতি চ সমূহমাস্রিত্য প্রত্যেকং সমূহিপ্রতিষেধো নাস্ত্যেকো ভাব ইতি। সৌহর্যমুভয়তো ব্যাঘাতাদযৎকিঞ্চনবাদ ইতি।

অনুবাদ। পরন্তু ইহা (বৌদ্ধ কর্তৃক) পশ্চাৎ উক্ত হইয়াছে, “এক পদার্থ নাই, যেহেতু সমুদায়” অর্থাৎ পদার্থমাত্রই সমুদায় বা সমষ্টিরূপ, অতএব কোন পদার্থই এক নহে। (খণ্ডন) একের উপপত্তি অর্থাৎ সত্তা না থাকায় সমূহ নাই। বিশদার্থ এই যে, (পূর্ববাক্য) এক পদার্থ নাই, যেহেতু সমূহে অর্থাৎ গুণাদির সমষ্টি বুঝাইতে ভাববোধক শব্দের প্রয়োগ হয়। (খণ্ডন) কিন্তু (পূর্বোক্ত মতে) এক পদার্থের সত্তা না থাকায় সমূহ (সমষ্টি) উপপন্ন হয় না; কারণ, এক পদার্থের সমষ্টিই সমূহ, অতএব ব্যাঘাতবশতঃ “এক পদার্থ নাই” ইহা উপপন্ন হয় না। (ব্যাঘাত বুঝাইতেছেন) যে এক পদার্থের প্রতিষেধ (অভাব) প্রতিজ্ঞাত হইতেছে, “সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগাৎ” এই হেতুবাক্য বলিয়া সেই এক পদার্থই স্বীকৃত হইতেছে; কারণ, একের সমষ্টিই সমূহ। পরন্তু “সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগাৎ”—এই হেতুবাক্যের দ্বারা সমূহকে আশ্রয় করিয়া “নাস্ত্যেকো ভাবঃ”—এই প্রতিজ্ঞাবাক্যের দ্বারা প্রত্যেক সমূহীর অর্থাৎ ব্যষ্টির প্রতিষেধ করা হইতেছে। সেই ইহা অর্থাৎ পূর্বোক্ত মত উভয়তঃ ব্যাঘাত (বিরোধ)বশতঃ অর্থাৎ যেমন প্রতিজ্ঞাবাক্যের সহিত হেতুবাক্যের বিরোধ, তদ্রূপ হেতুবাক্যের সহিত প্রতিজ্ঞাবাক্যের বিরোধবশতঃ যৎকিঞ্চিদবাদ, অর্থাৎ অতি তুচ্ছ মত।

১। অথাপ্যেতদনুত্তমিতি। অপিচ “ভাবশব্দপৃথক্” ইতি হেতুমুক্ত্য বৌদ্ধজন পশ্চাদেতদনুত্তং, কিং তদনুত্তমিত্যাহ “নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ সমুদায় ইতি। এতদনুত্তং দৃষ্ট্যতি “একানুপপত্তেনাস্ত্যেব সমূহ” ইতি। অনুত্তং বিবৃণোতি “নাস্ত্যেকো ভাবো যস্মাৎ সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগা” ইতি। অস্ত দৃষ্ট্য বিবৃণোতি “একানুপপ-পত্তে”মিতি। এতৎ প্রপঞ্চয়তি “একসমূহো হীতি”।—তাৎপর্যটীকা।

টিপ্পনী। ভাষ্যকার হেতু-ক উত্তরের ব্যাখ্যা করিয়া, শেষে পূর্বোক্ত বোদ্ধ মত যে, সর্বথা অমুপপন্ন, উহা অতি তুচ্ছ মত, ইহা বুঝাইতে নিজে স্বতন্ত্রভাবে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত মতবাদী বৌদ্ধবিশেষ “ভাবদক্ষণপুথ্যং”—এই হেতুবাক্য বলিয়া পরে বলিয়াছেন, “নাস্ত্যেকো ভাবো বস্মাৎ সমুদগেঃ”। অর্থাৎ বেহেতু সমস্ত পদার্থই সমষ্টিরূপ, অতএব এক কোন পদার্থ নাই। পূর্বোক্ত বাক্যের তাৎপর্য এই যে, সমূহ বা সমষ্টি বুঝাইতেই ভাববোধক কুস্তাদি শব্দের প্রয়োগ হইয়া থাকে। অর্থাৎ কুস্তাদি শব্দ, রূপাদিগুণবিশেষ ও ভিন্ন ভিন্ন অবয়ববিশেষের সমূহ বা সমষ্টিই বুঝায়। উহা বুঝাইতেই কুস্তাদি শব্দের প্রয়োগ হয়। সুতরাং কুস্তাদি পদার্থ নানা পদার্থের সমষ্টিরূপ হওয়ায়, একটি পদার্থ নহে। কারণ, বাহ্য সমষ্টিরূপ, তাহা বহু, তাহা কিছুতেই এক হইতে পারে না। ভাষ্যকার এই যুক্তির খণ্ডন করিতে চরম কথা বলিয়াছেন যে, এক না থাকিলে সমূহও থাকে না। কারণ, একের সমষ্টিই সমূহ। অতএব ব্যাঘাতবশতঃ “এক পদার্থ নাই” এই দ্বিকান্ত উপপন্ন হয় না। ভাষ্যকার শেষে তাঁহার কথিত ব্যাঘাত বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদী যে, এক পদার্থের অভাবকে প্রতিজ্ঞা করিয়াছেন, তিনি উহা সমর্থন করিতে “সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগাৎ”—এই হেতুবাক্য বলিয়া সেই এক পদার্থই আবার স্বীকার করিতেছেন। কারণ, এক পদার্থের সমষ্টিই সমূহ। এক না থাকিলে সমূহ থাকিতে পারে না। এক একটি পদার্থ গণনা করিয়া, সেই বহু এক পদার্থের সমষ্টিকেই সমূহ বলে। উহার অন্তর্গত এক একটি পদার্থকে সমূহী অথবা ব্যষ্টি বলে। কিন্তু ব্যষ্টি না থাকিলে সমষ্টি থাকে না। সুতরাং যিনি সমূহ বা সমষ্টি মানিবেন, তিনি সমূহী অর্থাৎ ব্যষ্টিও মানিতে বাধ্য। তাহা হইলে তিনি আর এক পদার্থ নাই অর্থাৎ ব্যষ্টি নাই, সমস্ত পদার্থই সমষ্টিরূপ, এই কথা বলিতেই পারেন না। কারণ, তিনি “এক পদার্থ নাই” এই প্রতিজ্ঞাবাক্য বলিয়া উহা সমর্থন করিতে যে হেতুবাক্য বলিয়াছেন, তাহাতে সমূহ স্বীকার করার এক পদার্থও স্বীকার করা হইয়াছে। সুতরাং তাঁহার ঐ প্রতিজ্ঞাবাক্যের সহিত তাঁহার ঐ হেতু-বাক্যের বিরোধ হওয়ায় তিনি উহার দ্বারা তাঁহার সাধ্যসিদ্ধি করিতে পারেন না। ভাষ্যকার শেষে পূর্বপক্ষবাদীর প্রতিজ্ঞা ও হেতু যে, উভয়তঃ বিরুদ্ধ অর্থাৎ তাঁহার প্রতিজ্ঞাবাক্যের সহিত তাঁহার হেতুবাক্যের বেদন বিরোধ, তদ্রূপ হেতুবাক্যের সহিতও প্রতিজ্ঞাবাক্যের বিরোধ, ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদী “সমূহে ভাবশব্দপ্রয়োগাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা সমূহকে আশ্রয় করিয়া অর্থাৎ সকল পদার্থকেই সমূহ বলিয়া স্বীকার করিয়া “নাস্ত্যেকো ভাবোঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যের দ্বারা প্রত্যেক সমূহীর অর্থাৎ ঐ সমূহনির্বাহক প্রত্যেক ব্যষ্টির প্রতিবেদন করিয়াছেন। সুতরাং তিনি হেতুবাক্যে সমূহ অর্থাৎ সমষ্টি স্বীকার করিয়া, উহার নির্বাহক এক একটি পদার্থরূপ ব্যষ্টিও স্বীকার করিতে বাধ্য হওয়ায় তাঁহার ঐ হেতুবাক্যের সহিতও তাঁহার প্রতিজ্ঞাবাক্যের বিরোধ হইয়াছে। সুতরাং তাঁহার প্রতিজ্ঞা ও হেতুবাক্যের উভয়তঃ বিরোধবশতঃ তিনি উহার দ্বারা তাঁহার সাধ্যসিদ্ধি করিতে পারেন না। তাঁহার ঐ মত তাঁহার নিজের কথার দ্বারাই খণ্ডিত হওয়ায় উহা অতি তুচ্ছ মত। বস্তুতঃ কুস্তাদি পদার্থের একত্ব কাল্পনিক, নানাত্বই বাস্তব, এই মতে কোন পদার্থই একত্বের যথার্থ জ্ঞান সম্ভব না হওয়ায় একত্বের ভ্রম জ্ঞানও সম্ভব হয় না। পরন্তু যে

বৌদ্ধপ্রদত্ত কুস্তাদি পদার্থকে পদমাণ্ডলমণ্ডি বসিবা দিক্ৰান্ত করিয়াছেন, উহা দিগের মতে পদমাণ্ডল একই অবস্থা স্বীকার্য্য। কারণ, পদমাণ্ডল কুস্তাদির সমষ্টি, ইহা বহির্ভূত এই পদমাণ্ডলকে পদমাণ্ডল বলে, তাহা কিসের সমষ্টি, ইহা বহির্ভূত হইবে। কিন্তু পদমাণ্ডল কুস্ত বা পদমাণ্ডলকে সমষ্টি বলা যায় না। কারণ, ঘটাদি পদার্থকে বিভাগ করিতে গেলে কোন এক স্থানে উহার বিশ্রাম স্বীকার করিতে হইবে। নাচং কুস্ত কুস্ততর, বহু বহুতর প্রভৃতি নানাবিধ ঘটের ভেদাঙ্গি হইতে পারে না। সমস্ত ঘটই যদি সমষ্টিরূপ হয় এবং উহার মূল পদমাণ্ডল যদি সমষ্টিরূপ হয়, তাহা হইলে সমস্ত ঘটই অনন্ত পদার্থের সমষ্টি হওয়ায় ঘটের পরিমাণের তাৎপর্য্য হইতে পারে না। সুতরাং ঘটের অবয়ব বিভাগ করিতে নাট্যা যে পদমাণ্ডলকে বিশ্রাম স্বীকার করিতে হইবে, এই পদমাণ্ডল, সমষ্টিরূপ নহে, উহার প্রত্যেক পদমাণ্ডলকে বস্তু একই অছে, ইহা অবস্থা স্বীকার্য্য। সুতরাং সকল পদার্থই সমষ্টিরূপ নানা, এই মত কেনরূপেই দিক্ হইতে পারে না ॥ ৩৬ ॥

সর্বপঞ্চক্ৰনিবাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৯ ॥

—○—

ভাষ্য। অয়মপর একান্তঃ—

অনুবাদ। ইহা অপর একান্তবাদ—

সূত্র। সর্বমভাবো ভাবেষিতরেতরাভাবসিদ্ধেঃ ॥

॥৩৭॥৩৮॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) সকল পদার্থই অভাব অর্থাৎ অসৎ বা অলীক, কারণ, ভাবসমূহে (গো, অশ্ব প্রভৃতি পদার্থে) পরস্পরাভাবের সিদ্ধি (জ্ঞান) হয়।

ভাষ্য। যাবদ্ভাবজাতং তৎ সর্বমভাবঃ, কস্মাৎ? ভাবেষিতরে-
তরাভাবসিদ্ধেঃ। ‘অনন্ গোঁরশ্বাত্মনা’, ‘অনশ্বো গোঁঃ’, ‘অসমশ্বো
গবাত্মনা’, ‘অগোঁরশ্ব’ ইত্যসংপ্রত্যয়শ্চ প্রতিষেধশ্চ চ ভাবশব্দেন সামান্য-
করণ্যাৎ সর্বমভাব ইতি।

অনুবাদ। যে সমস্ত ভাবসমূহ অর্থাৎ “প্রমাণ” “প্রমেয়” প্রভৃতি নামে সং-
পদার্থ বলিয়া যে সমস্ত কথিত হয়, সেই সমস্তই অভাব অর্থাৎ অসৎ বা অলীক,
(প্রমাণ) কেন? (উত্তর) যেহেতু ভাবসমূহে অর্থাৎ ভাব বলিয়া কথিত পদার্থ-
সমূহে পরস্পরাভাবের জ্ঞান হয়। (তাৎপর্য্য) ‘গো অশ্বরূপে অসৎ’, ‘গো
অশ্ব নহে’, ‘অশ্ব গোশ্বরূপে অসৎ’, ‘অশ্ব গো নহে’, এই প্রকারে “অসৎ” এইরূপ
প্রতীতির এবং “প্রতিষেধে”র অর্থাৎ “অসৎ” এই প্রতিষেধক শব্দের—ভাববোধক

শব্দের (“গো” “অশ্ব” প্রভৃতি শব্দের) সহিত সামান্যাদিকরণ্য প্রযুক্ত সমস্তই অর্থাৎ ভাব বলিয়া কথিত সমস্ত পদার্থই অভাব ।

টিপ্পনী । সমস্ত পদার্থই অসং অর্থাৎ কোন পদার্থেরই সত্তা নাই, এই মতবিশেষও অপর একটি “একান্তবাদ” । এই মত সিদ্ধ হইলে আত্মাও অসং, ইহা স্বীকার করিতে হয় । তাহা হইলে আত্মার “প্রত্যভাব”ও কোন বাস্তব পদার্থ হয় না, পরন্তু উক্ত মতে “প্রত্যভাব”ও অসং বা অলীক । তাই মহর্ষি প্রত্যভাবের পরীক্ষা-প্রসঙ্গে এখানে অত্যাশঙ্কবোধে পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে প্রথমে এই স্বত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন, “সর্বদেহভাবঃ” । ভাষ্যকার প্রভৃতির ব্যাখ্যানদ্বারা এখানে “অভাব” বলিতে অসং অর্থাৎ অলীক । যাহার সত্তা নাই, তাহাকেই অলীক বলে । “প্রমাণ”, “প্রায়” প্রভৃতি যে সমস্ত পদার্থ সং বলিয়া কথিত হয়, তাহা সমস্তই অসং অর্থাৎ অলীক । তাৎপর্যটীকাকার পূর্বোক্ত মতকে শূন্যতাবাদীর মত বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন এবং এই মতে সকল পদার্থের শূন্যতাই বাস্তব—সত্তা বাস্তব নহে, অবাস্তব কল্পনাবশতঃই সকল পদার্থ সতের জ্ঞায় প্রতীত হয়, ইহা বলিয়াছেন । কিন্তু যাহারা সকল পদার্থই অলীক বলিয়াছেন, যাহাদিগের মতে কোন পদার্থই বাস্তব নহে, তাহারা শূন্যতাকে কিরূপে বাস্তব বলিবেন, এবং কোন পদার্থই সং না থাকিলে সতের জ্ঞায় প্রতীতি কিরূপে বলিবেন, ইহা অবশ্য চিন্তনীয় । তাৎপর্যটীকাকার বেদান্ত-দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদের ৩১শ স্বত্রের ভাষ্যভ্রামতীতে শূন্যবাদের ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, বস্তু সংও নহে, অসংও নহে, এবং সং ও অসং, এই উভয় প্রকারও নহে এবং সং ও অসং এই উভয় ভিন্ন অত্র প্রকারও নহে । অর্থাৎ কোন বস্তুই পূর্বোক্ত কোন প্রকারেই বিচারসহ নহে । অতএব সর্বথা বিচারসহই বস্তুর তত্ত্ব । “মাধ্যমিককারিকাতে”ও আত্মার অস্তিত্বও নাই, নাস্তিত্বও নাই, এইরূপ কথা পাওয়া যায় । (তৃতীয় খণ্ড, ৫৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । কিন্তু ভাষ্যকার পূর্বপ্রকরণে সর্বাস্তিত্ববাদী বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মতের বিচার করিয়া, এই প্রকরণে সর্বনাস্তিত্ববাদী বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মতেরই বিচার করিয়াছেন অর্থাৎ সর্বশূন্যতাবাদই তিনি এই প্রকরণে পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণ করিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায় । এই সর্বশূন্যতাবাদের অপর নাম অসদ্বাদ । পূর্বোক্ত শূন্যবাদ ও অসদ্বাদ একই মত নহে । কারণ, অসদ্বাদে সকল পদার্থই অসং, ইহা ব্যবস্থিত । কিন্তু পূর্বোক্ত শূন্যবাদে কোন বস্তুই (১) সং, (২) অসং, (৩) সদসং, (৪) এবং সংও নহে, অসংও নহে, ইহার কোন পক্ষেই ব্যবস্থিত নহে । উক্তরূপ শূন্যবাদের বিশেষ বিচার বাৎস্ত্রায়নভাষ্যে পাওয়া যায় না । প্রাচীন বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মধ্যে কোন সম্প্রদায় পূর্বোক্ত অসদ্বাদ সমর্থন করিতেন । তাহার অনেক পরে কোন সম্প্রদায় স্বল্প বিচার করিয়া পূর্বোক্ত প্রকার শূন্যবাদই সমর্থন করেন, ইহাই আমরা বুঝিতে পারি । কারণ, ভাষ্যকার বাৎস্ত্রায়নের সময়ে পূর্বোক্ত শূন্যবাদের প্রচার থাকিলে তিনি বৌদ্ধ মতের আলোচনায় অবশ্যই বিশেষরূপে ঐ মতেরও উল্লেখ ও খণ্ডন করিতেন । ভাষ্যকার বাৎস্ত্রায়ন এই অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্ককের ২৬শ স্বত্র হইতে বৌদ্ধ মতের যে বিচার করিয়াছেন, সেখানে এ সম্বন্ধে অন্যান্য কথা বলিব । এখানে ন্যায়সূত্রে যে, সর্বশূন্যতাবাদ বা অসদ্বাদের উল্লেখ হইয়াছে, ইহা কোন বৌদ্ধসম্প্রদায় পরে সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিলেও

উহা তাহাদিগেরই প্রথম উদ্ভাবিত মত নহে। সুপ্রাচীন কালে অন্য নাস্তিকমতাদ্বয়ই পূর্বোক্ত অসদ্বাদের সমর্থন করিয়াছেন। এ বিষয়েও অন্যান্য বক্তব্য দ্বিতীয় অঙ্কিকে পূর্বোক্ত স্থানে বলিব।

এখন প্রকৃত কথা এই যে, মহর্ষি গোতম প্রথমে “নর্কমভাবঃ” এই বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত নাস্তিক মত প্রকাশ করিয়া, উহার সাধক হেতুবাক্য বদ্বিয়াছেন, “ভাবেষিতরতরাভাবসিক্কেঃ”। গো অশ্ব প্রভৃতি যে সকল পদার্থ ভাব অর্থাৎ সং বলিয়া কথিত হয়, তাহাই এখানে “ভাব” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইয়াছে। “ইতরতরাভাব” শব্দের অর্থ পরস্পরের অভাব। পূর্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, “গো অশ্ব নহে” এইরূপে যেমন গোকে অশ্বের অভাব বলিয়া বুঝা যায়, তদ্রূপ “অশ্ব গো নহে” এইরূপে অশ্বকেও গোর অভাব বলিয়া বুঝা যায়। সুতরাং গো অশ্ব প্রভৃতি সমস্ত পদার্থই পরস্পরের অভাবরূপ হওয়ার অসং। এই মতে অভাব বলিতে তুচ্ছ অর্থাৎ অলীক। অভাব বলিয়া দিলে ইহা অলীক হইবে। কারণ, অভাবের সত্তা নাই; যাহার সত্তা নাই, তাহাই “অভাব” শব্দের অর্থ। এই মতে অভাব বা অসত্তার জ্ঞান হয়। কিন্তু ঐ জ্ঞানও অসং। সমস্ত বস্তুই অসং, এবং তাহার জ্ঞানও অসং, এবং তন্মূলক ব্যবহারও অসং, জগতে সং কিছুই নাই, সমস্তই অভাব বা অসং।

ভাষ্যকার মহর্ষির হেতুবাক্যের উল্লেখপূর্বক পূর্বপক্ষবাদীর যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যে গো পদার্থ সং বলিয়া কথিত হয়, উহা অশ্বরূপে অসং এবং গো অশ্ব নহে। এইরূপ যে অশ্ব পদার্থ সং বলিয়া কথিত হয়, উহাও গোরূপে অসং, এবং অশ্ব গো নহে। এইরূপে ভাববোধক “গো” “অশ্ব” প্রভৃতি শব্দের সহিত “অসং” এইরূপ প্রতীতির এবং “অসং” ও “অনশ্ব” “অগো” ইত্যাদি প্রতিষেধক শব্দের সামান্যাদিকরণ্যপ্রযুক্ত ঐ সমস্ত পদার্থই “অসং”, ইহা প্রতিপন্ন হয়। বিভিন্নার্থক শব্দের একই অর্থে প্রযুক্তিক প্রাচীনগণ শব্দদ্বয় বা পদদ্বয়ের “সামান্যাদিকরণ্য” নামে উল্লেখ করিয়াছেন। যেখানে পদার্থদ্বয়ের অভেদদ্যোতক অভিন্নার্থক বিভক্তির প্রয়োগ হয়, সেই স্থলে ঐ একার্থক বিভক্তিনব্বও “সামান্যাদিকরণ্য” নামে কথিত হইয়াছে। যেমন “নীলো ঘটঃ” এই বাক্যে “নীল” শব্দ ও “ঘট” শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথমা বিভক্তির প্রয়োগ হওয়ায় “ঘট” শব্দের সহিত “নীল” শব্দের “সামান্যাদিকরণ্য” কথিত হইয়াছে। ঐ “সামান্যাদিকরণ্য” প্রযুক্ত ঐ স্থলে নীল পদার্থ ও ঘট পদার্থের অভেদ বুঝা যায়। কারণ, উক্ত বাক্যে “নীল” শব্দ ও “ঘট” শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথমা বিভক্তির প্রয়োগবশতঃ ঘট—নীলরূপবিশিষ্ট হইতে অভিন্ন, এইরূপ অর্থ বুঝা যায়। এইরূপ “অসং গোঃ” ইত্যাদি বাক্যে “অসং” শব্দ ও “গো” প্রভৃতি শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথমা বিভক্তির প্রয়োগ হওয়ায় “গো” প্রভৃতি শব্দের সহিত “অসং” শব্দের যে “সামান্যাদিকরণ্য” আছে, তৎপ্রযুক্ত “অসং” ও গো প্রভৃতি পদার্থ যে অভিন্ন পদার্থ, ইহা বুঝা যায়। তাহা হইলে পূর্বোক্ত যুক্তিতে সকল পদার্থই অসং, ইহাই প্রতিপন্ন হয়। কারণ, গো অশ্বরূপে এবং অশ্ব গোরূপে, ঘট, পটরূপে, পট ঘটরূপে, ইত্যাদি প্রকারে অত্ররূপে সকল পদার্থই অসং, এইরূপ প্রতীতির বিষয়

হইলে সকল পদার্থকেই অনং বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। ভাব্যকার ও বার্তিককার এখানে ভাব-
বোধক “গো” প্রভৃতি শব্দের সহিত “অনং” এইরূপ প্রতীতির সামান্যদিকরণ্য বদিয়া তৎপ্রযুক্ত
গো প্রভৃতি পদার্থকে “অনং” বলিয়াছেন। কিন্তু বার্তিককার এখানে “সামান্যদিকরণ্য” বদিয়াছেন,
অভিন্নবিভক্তিদ্বয়। তৎপর্যায়ীকাকার উত্তর ব্যাখ্যা করিয়াছেন, অভিন্নার্থক বিভক্তিদ্বয়। এবং
তিনি গো প্রভৃতি ভাববোধক শব্দের সহিত “অনং” এইরূপ প্রতীতি ও “অনং” শব্দ, এই উভয়েরই
“সামান্যদিকরণ্য” বদিয়াছেন। সুতরাং দুই বার যে, “অনন্ গোঃ” এইরূপ প্রয়োগে “গো” শব্দ ও
“অনং” শব্দের উত্তর অভিন্নার্থক প্রথম বিভক্তির প্রয়োগবশতঃই যখন “গো অনং” এইরূপ
প্রতীতি হইয়া থাকে, তখন ঐ জন্তই ঐরূপ স্থলে “গো” শব্দের সহিত “অনং” শব্দের স্থায় “অনং”
এইরূপ প্রতীতিরও “সামান্যদিকরণ্য” কথিত হয়। এবং ঐ জন্ত “নীনঃ বটঃ” এইরূপ প্রয়োগেও
“বট” শব্দের সহিত “নীনঃ” শব্দের স্থায় “নীনঃ” এইরূপ প্রতীতিরও “সামান্যদিকরণ্য” কথিত হয়।
ভাব্যকার “অনন্ গোঃস্থান্য” এই বাক্যের দ্বারা “গো” শব্দের সহিত “অনং” এইরূপ প্রতীতির
“সামান্যদিকরণ্য” প্রদর্শন করিয়া, পরে “অনস্থঃ গোঃ” এই বাক্যের দ্বারা “গো” শব্দের সহিত “অনস্থঃ”
এই প্রতিষেধক সামান্যদিকরণ্য প্রদর্শন করিয়াছেন এবং “অনস্থঃ গোঃস্থান্য” এই বাক্যের দ্বারা
“অস্থঃ” শব্দের সহিত “অনং” এই প্রতীতির সামান্যদিকরণ্য প্রদর্শন করিয়া, পরে “অগোঃস্থঃ” এই
বাক্যের দ্বারা “অস্থঃ” শব্দের সহিত “অগোঃ” এই প্রতিষেধক “সামান্যদিকরণ্য” প্রদর্শন করিয়াছেন।
ভাষ্যে “প্রতিষেধক” শব্দের দ্বারা প্রতিবেদক অর্থাৎ অভাবপ্রতিপাদক শব্দই বিবক্ষিত। “অনস্থঃ”
এবং “অগোঃ” এই দুইটি এক পূর্বোক্ত হওয়া “অস্থঃ নহে” এবং “গো নহে” এইরূপে অস্থ ও গোর
অভাবপ্রতিপাদক হওয়ার ঐ শব্দদ্বয়কে “প্রতিষেধক” বলা যায়। “গো” শব্দের সহিত “অনস্থঃ” শব্দের
এবং “অস্থঃ” শব্দের সহিত “অগোঃ” শব্দের পূর্বোক্তরূপ সামান্যদিকরণ্যপ্রযুক্ত “অনস্থঃ গোঃ”
এই বাক্যের দ্বারা গো অস্থের অভাবোক্তক, এবং “অগোঃস্থঃ” এই বাক্যের দ্বারা অস্থ গোর অভাব-
োক্তক, ইহা বুঝা যায়। এইরূপ অত্যাশ্রয় সমস্ত শব্দের সহিতই পূর্বোক্তরূপে “অনং” এইরূপ প্রতীতির
সামান্যদিকরণ্য এবং পূর্বোক্তরূপ প্রতিষেধক সামান্যদিকরণ্য প্রযুক্ত সমস্ত শব্দই অভাব-বোধক,
ইহা বুঝা যায়। বার্তিককার উক্ত যুক্তির ব্যাখ্যা করিতে বদিয়াছেন যে, বটের উৎপত্তির পূর্বে ও
বিনাশের পরে “বটো নাস্তি” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হয়। সেইখানে বট শব্দ “অনং” এইরূপ
প্রতীতি এবং “নাস্তি” এই প্রতিষেধক সামান্যদিকরণ্য হওয়ার ফলে বটের অত্যন্ত অসম্ভার
প্রতিপাদক হয়, তদ্রূপ অত্যাশ্রয় সমস্ত শব্দই “অনং” এইরূপ প্রতীতি এবং “অনস্থঃ” “অগোঃ”
ইত্যাদি প্রতিষেধক সামান্যদিকরণ্য হওয়ার অভাবের প্রতিপাদক হয়, অর্থাৎ সমস্ত শব্দই অভাবের
বোধক, সমস্ত শব্দের অর্থই অভাব, সুতরাং সমস্ত পদার্থই অভাব অর্থাৎ অনং বা জলীক।
তৎপর্যায়ীকাকার অনুমান প্রয়োগ প্রদর্শন করিয়া বার্তিককার পূর্বোক্ত যুক্তি ব্যক্ত করিয়াছেন।
পরন্তু তিনি পূর্বোক্ত মতের বিশেষ যুক্তি বদিয়াছেন যে, সমস্ত পদার্থ বিকল্প কথিত হইলে ঐ

১। প্রয়োগ—সন্দেহ ভাব্যকার, অসংপ্রত্যয়প্রতিষেধকঃ সামান্যদিকরণ্যঃ, অনুৎপন্নপ্রকল্পপট-
১৮৮২।—১২৭৩৩।

সকল পদার্থ নিত্য, কি অনিত্য, ইহা বসিতে হইবে। নিত্য বলিলে মৃত্যু থাকিতে পারে না কারণ, কার্য্যকারিত্বই মৃত্যু। যে পদার্থ কোন কার্য্যকারী হয় না, তাকে “মৃত্যু” বলা যায় না। কিন্তু যাহা নিত্য বসিয়া স্বীকৃত হইবে, তাহার সর্বদা বিদ্যমানতা বশতঃ ক্রমিকত্ব সম্ভব না হওয়ার তজ্জন্ত কার্য্যের ক্রমিকত্ব সম্ভব হয় না অর্থাৎ নিত্য পদার্থ কার্য্যকারী বা কার্য্যের জনক বলিলে সর্বদাই কার্য্য জন্মিতে পারে। সুতরাং নিত্য পদার্থের কার্য্যাবিধি সম্ভব না হওয়ার তাহাকে মৃত্যু বলা যায় না। আর যদি মৃত্যু পদার্থ স্বীকার করিয়া সকল পদার্থকে অনিত্যই বলা হয়, তাহা হইলে বিনাশ উহার স্বভাব বসিতে হইবে, নচেৎ কোন দিনই উহার বিনাশ হইতে পারে না। কারণ, যাহা পদার্থের স্বভাব নহে, তাহা কেহ করিতে পারে না। নীচকে সহস্র কারণের দ্বারাও কেহ পীত করিতে পারে না। কারণ, পীত, নীচের স্বভাব নহে। সুতরাং অনিত্য পদার্থকে বিনাশ-স্বভাব বসিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু তাহা হইলে ঐ অনিত্য পদার্থের উৎপত্তিকারণও উহার বিনাশ স্বীকার করিতে হইবে। নচেৎ বিনাশকে উৎপাদ স্বভাব বলা যায় না। কারণ, যাহা স্বভাব, তাহা উহার অপেক্ষের অস্তিত্বকালে প্রতিফলিত বিদ্যমান থাকিবে। সুতরাং যদি অনিত্য পদার্থের উৎপত্তিকারণ হইতে প্রতিফলিত উহার বিনাশকারণ স্বভাব স্বীকার্য্য হয়, তাহা হইলে সর্বদা উহার অবস্থাই স্বীকৃত হইবে; কোন পদার্থকেই কোন কালেই মৃত্যু বলা যাইবে না। অতএব শূন্যতা বা অভাবই সকল পদার্থের বাস্তব তত্ত্ব, সকল পদার্থই পরমার্থতঃ অদম্য, কিন্তু অবাস্তব কল্পনাবশতঃ মতের ন্যায় প্রতীত হয়। এখানে তাৎপর্য্যটীকাকারের কথার দ্বারা “ভ্রমভী” প্রভৃতি গ্রন্থে উহার ব্যাখ্যাত শূন্যবাদ হইতে উক্ত সর্বশূন্যবাদে যে, উহার মতেও পৃথক নত, ইহা বুঝা যায়। আয়দর্শনের প্রথম সূত্রভাষ্যে বিতণ্ডাপরীক্ষায় ভাবাকার শেষে উক্ত সর্বশূন্যবাদীর মতই খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু সেখানে তাৎপর্য্যটীকাকারের কথানুসারে উহার ব্যাখ্যাত শূন্যবাদীর মতানুসারেই ভাষ্যতাৎপর্য্য ব্যাখ্যাত হইয়াছে। ১ম খণ্ড, ১৮ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য ১৭।

ভাষ্য। প্রতিজ্ঞাবাক্যে পদয়োঃ প্রতিজ্ঞাহেত্বোচ্চ ব্যাঘাতা-
দযুক্তং .

অনেকশ্রাশেষতা সর্বশব্দার্থার্থে ভাবপ্রতিষেধচাভাবশব্দার্থঃ । পূর্ব্বং
মোপাখ্যায়ুতরং নিরূপাখ্যং, তত্র সমুপাখ্যায়মানং কথং নিরূপাখ্যমভাবঃ
আদিত্তি, ন জাহ্নভাবো নিরূপাখ্যোহনেকতয়াঃশেষতয়া শব্দ্যঃ প্রতিজ্ঞাতু-
মিতি । সর্ব্বমেতদভাব ইতি চেৎ ? যদিদং সর্ব্বমিতি মন্যমে তদভাব ইতি,
এবঞ্চেন্নিবৃত্তো ব্যাঘাতঃ, অনেকমশেষক্লেতি নাভাবে প্রত্যয়েন শব্দ্যং
ভবিতুং, অস্তি চায়ং প্রত্যয়ঃ সর্ব্বমিতি, তস্মান্নাভাব ইতি ।

প্রতিজ্ঞাহেত্বোচ্চ ব্যাঘাতঃ “সর্ব্বমভাবঃ” ইতি ভাবপ্রতিষেধঃ
প্রতিজ্ঞা, “ভাবেষিতরেতরাভাবমিদ্ধে”রিত্তি হেতুঃ । ভাবেষিতরেতরাভাব-

মনুজ্ঞাপ্রিত্য চেতরেতরাভাবসিদ্ধ্যা “সর্বমভাব” ইত্যুচ্যতে,—যদি “সর্বমভাবঃ”, “ভাবেষিতরেতরাভাবসিদ্ধে”রিতি নোপপদ্যতে,—অথ “ভাবেষিতরেতরাভাবসিদ্ধিঃ”, ‘সর্বমভাব’ ইতি নোপপদ্যতে ।

অনুবাদ । (উত্তর) প্রতিজ্ঞাবাক্যে পদদ্বয়ের এবং প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যের বিরোধবশতঃ (পূর্বোক্ত মত) অযুক্ত । (প্রতিজ্ঞাবাক্যে পদদ্বয়ের বিরোধ বুঝাইতেছেন) অনেক পদার্থের অশেষত্ব “সর্ব” শব্দের অর্থ । ভাবের প্রতিষেধ “অভাব” শব্দের অর্থ । পূর্ব অর্থাৎ প্রথমোক্ত “সর্ব” শব্দের অর্থ—সোপাখ্য অর্থাৎ সম্বন্ধপদ সৎ, উত্তর অর্থাৎ শেষোক্ত “অভাব” শব্দের অর্থ নিরূপাখ্য অর্থাৎ নিঃস্বরূপ অলোক । তাহা হইলে সমুপাখ্যায়মান অর্থাৎ সম্বন্ধপদ পদার্থ কিরূপে নিঃস্বরূপ অভাব হইবে ? কখনও নিঃস্বরূপ অভাবকে অনেকত্ব ও অশেষত্ববিশিষ্ট বলিয়া প্রতিজ্ঞা করিতে পারা যায় না । (পূর্বপক্ষ) এই সমস্ত অভাব, ইহা যদি বল ? (বিশদার্থ) এই যাহাকে সর্ব বলিয়া মনে কর,—অর্থাৎ সর্ব বলিয়া বুঝিয়া থাক, তাহা অভাব, (উত্তর) এইরূপ যদি বল, (তাহা হইলেও) বিরোধ নিবৃত্ত হয় না । (কারণ) অভাবে অর্থাৎ অসৎ বিষয়ে “অনেক” এবং “অশেষ”,—এইরূপ বোধ হইতে পারে না । কিন্তু “সর্ব” এইরূপ বোধ আছে, অর্থাৎ ঐরূপ বোধ সর্বসম্মত,—অতএব (সর্বপদার্থই) অভাব নহে ।

প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যেরও বিরোধ । (এই বিরোধ বুঝাইতেছেন) “সর্বমভাবঃ” এই ভাব-প্রতিষেধ-বাক্য প্রতিজ্ঞা, “ভাবেষিতরেতরাভাবসিদ্ধেঃ” এই বাক্য হেতু । ভাব পদার্থসমূহে পরস্পরাভাব স্বীকার করিয়া এবং আশ্রয় করিয়া পরস্পরাভাবের সিদ্ধিপ্রযুক্ত “সকল পদার্থই অভাব” ইহা কথিত হইতেছে—(কিন্তু) যদি সকল পদার্থই অভাব হয়, তাহা হইলে ভাব পদার্থসমূহে পরস্পরাভাবের সিদ্ধি হয়, ইহা অর্থাৎ এই হেতু উপপন্ন হয় না,—আর যদি ভাব পদার্থসমূহে পরস্পরাভাবের সিদ্ধি হয়, তাহা হইলে সকল পদার্থই অভাব, ইহা উপপন্ন হয় না ।

টিপ্পনী । ভাষ্যকার প্রথমে মহর্ষিহৃত্তোক্ত পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিয়া, পরে এখানেই ঐ পূর্বপক্ষের সর্বথা অনুপপত্তি প্রদর্শনের জন্তু নিজে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদীর “সর্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যে “সর্ব” পদ ও “অভাব” পদ এই দুইটি পদের ব্যাঘাত এবং তাহার প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যেরও ব্যাঘাতবশতঃ তাহার ঐ মত অযুক্ত । প্রথমে প্রতিজ্ঞাবাক্য “সর্ব” পদ ও “অভাব”

পদের ব্যাখ্যাত বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, অনেক পদার্থের অশেষত্ব “সর্ব” শব্দের অর্থঃ এবং ভাবের প্রতিষেধ “অভাব” শব্দের অর্থ। সুতরাং সর্বপদার্থে সোপাখ্য, অভাব পদার্থ নিরুপাখ্য। কারণ, যে ধর্মের দ্বারা পদার্থ উপাখ্যাত (লক্ষিত) হয়, অর্থাৎ পদার্থের যাহা স্বরূপলক্ষণ, তাহাকে ঐ পদার্থের উপাখ্যা বলা যায়। অনেকত্ব ও অশেষত্বরূপ ধর্মের দ্বারা সর্বপদার্থ উপাখ্যাত হইয়া থাকে। কারণ, “সর্বের ঘটঃ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিলে “সর্ব” শব্দের দ্বারা অশেষ ঘটই বুঝা যায়। কতিপয় ঘট বুঝাইতে “সর্বের ঘটঃ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হয় না। সুতরাং সর্বপদার্থে অনেকত্ব ও অশেষত্বরূপ ধর্ম বস্তুতঃ না থাকিলে সর্বপদার্থে নিরুপাখ্য করাই যার না। অতএব অনেকত্ব ও অশেষত্বরূপ ধর্ম সর্বপদার্থের উপাখ্যা হওয়ার উচ্চ সোপাখ্য পদার্থ। কিন্তু পূর্বপক্ষবাদীর মতে অভাবের বাস্তব সত্তা না থাকায় অভাব নিঃস্বরূপ। সুতরাং তাঁহার মতে অভাবের কোন উপাখ্যা বা লক্ষণ না থাকায় অভাব নিরুপাখ্য। তাহা হইলে সর্বপদার্থে যাহা সোপাখ্য, তাহাকে অভাব অর্থাৎ নিরুপাখ্য বলা যায় না। সম্বরূপ পদার্থে কখনই নিঃস্বরূপ হইতে পারে না। ফলকথা, পূর্বপক্ষবাদীর “সর্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যে “সর্ব” পদ ও “অভাব” পদ পরস্পর বিরুদ্ধার্থক। কারণ, সর্বপদার্থ সম্বরূপ বলিয়া সৎ, অভাবপদার্থ নিঃস্বরূপ বলিয়া অসৎ। সুতরাং “সর্ব” বলিলেই সৎপদার্থ স্বীকৃত হওয়ায় “সর্ব পদার্থ অভাব,” ইহা আর বলা যায় না। তাহা বলিলে “সৎ পদার্থ সৎ নহে” এইরূপ কথাই বলা হয়। সুতরাং ঐ প্রতিজ্ঞাবাক্যে “সর্ব” পদ ও “অভাব” পদের বিরুদ্ধার্থকতারূপ ব্যাখ্যাত বা বিরোধবশতঃ ঐরূপ প্রতিজ্ঞাই হইতে পারে না। তাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, নিঃস্বরূপ অভাবকে অনেকত্ব ও অশেষত্ববিশিষ্ট বলিয়া প্রতিজ্ঞা করিতে পারা যায় না। তাৎপর্য্য এই যে, অনেকত্ব ও অশেষত্ব সর্ব পদার্থের ধর্ম, উচ্চ অভাবের ধর্ম নহে। কারণ, অভাবের কোন স্বরূপই নাই। সুতরাং অনেকত্ব ও অশেষত্ব যাহা সর্ব পদার্থের সর্বত্ব, তাহা অভাবে না থাকায় সর্ব পদার্থের সহিত অভিন্নরূপে অভাব বুঝাইয়া “সর্বমভাবঃ” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করা যায় না। পূর্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, আমি ঐকপ সর্ব পদার্থ স্বীকার করি না। সুতরাং আমার নিজের মতে সর্ব পদার্থ সোপাখ্য বা সম্বরূপ না হওয়ায় পূর্বোক্ত বিরোধ নাই। আমার “সর্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞাবাক্যের অর্থ এই যে, তোমরা যাহাকে সর্ব বলিয়া বুঝিয়া থাক, অর্থাৎ তোমাদিগের মতে যাহা সম্বরূপ বা সৎ, তাহা বস্তুতঃ অভাব অর্থাৎ অসৎ। এতদ্বত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, এইরূপ বলিলেও বিরোধ নিবৃত্ত হয় না। কারণ, “সর্বঃ” এইরূপ বোধ সকলেরই স্বীকার্য্য। ঐ বোধের বিষয় অনেক ও অশেষ। কিন্তু অনেক ও অশেষ বলিয়া যে বোধ জন্মে, ঐ বোধ অভাববিষয়ক নহে। অভাব বা অসৎ বিষয়ে ঐরূপ বোধ হইতেই পারে না।

১। “সর্বের ঘটঃ” ইত্যাদি প্রয়োগে ‘সর্ব’ শব্দের দ্বারা অশেষত্ববিশিষ্ট অর্থ বোধ হওয়ার বিশেষণভাবে অশেষত্ব ও সর্ব শব্দের অর্থ, এই ভাৎপর্মেই ভাষ্যকার এখানে অশেষত্বকে ‘সর্ব’ শব্দের অর্থ বলিয়াছেন। “শক্তি-বাদ” গ্রন্থে গণধর ভট্টাচার্য্যও সর্ব পদার্থ বিচারের প্রারম্ভে অশেষত্বকে সর্ব পদার্থ বলিয়া বিচারপূর্বক শেষে বিশিষ্ট বাবত্বকে সর্ব পদার্থ বলিয়াছেন এবং “সর্বং গণনং” এইরূপ প্রয়োগ না হওয়ায় যাবতের স্তায় অনেকত্বও সর্ব পদার্থ, ইহা বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের “অনেকত্বাদেশবতা সর্বপদার্থঃ” এই বাক্যেরও ঐরূপ ভাৎপর্মা বুঝিতে হইবে।

কাণ, অভাবে অনেককি ও অস্বভাব ধর্ম নাই। অভাব নিঃস্বক। সূত্রবাং “স্বকং” এইকপ
 নর্কজনসিদ্ধি বোধের নিয়ম সং পদার্থ, উহা অভাব বা অসং হইতেই পায় না। অতএব পূর্কপক্ষ-
 বাদীর প্রতিজ্ঞাবাক্যে “স্বকং” পদ ও “অভাব” পদের বিরোধ অনিবার্য। ভাষাকার শেষে পূর্কপক্ষ-
 বাদীর প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যও যে বিরোধ পূর্ক্বে বহিরাছেন, উহার উল্লেখ করিয়া, ঐ বিরোধ
 বহিঃতে বহিরাছেন যে, “স্বকং ভাবঃ” এই ভাবপ্রতিবেদক বাক্যটি প্রতিজ্ঞা। “ভাববহিতরতরা-
 ভাবসিদ্ধিঃ” এই বাক্যটি হেতু। সূত্রবাং পূর্কপক্ষবাদী ভাব পদার্থ একেবারেই অস্বীকার করিলে
 উভাব ঐ হেতুবাক্য বহিঃতে পাবেন না। তিনি ভাব পদার্থসমূহে পবম্পরাভাব স্বীকার করিয়া
 এবং উহা আশ্রয় করিয়াই ভাবসমূহ পবম্পরাভাবের সিদ্ধিপ্রযুক্ত অর্থাৎ উহার কথিত হেতুপ্রযুক্ত
 সকল পদার্থ অভাব, ইহা বহিরাছেন। কিন্তু সকল পদার্থই যদি অভাব হয়, তহা হইলে ভাবপদার্থ
 একেবারেই না থাকায় তিনি যে, ভাব পদার্থসমূহে পবম্পরাভাবের সিদ্ধিকে হেতু বহিরাছেন,
 তহা উপপন্ন হয় না। কারণ, ভাব পদার্থ অস্বীকার করিলে ভাব পদার্থসমূহে পবম্পরাভাবের
 সিদ্ধি, এই কথাটি বল যায় না। আর যদি ভাব পদার্থ স্বীকার করিয়া ভাব পদার্থসমূহে পবম্পরা-
 ভাবের সিদ্ধিকে হেতু বলা যায়, তহা হইলে সকল পদার্থই অভাব, এই সিদ্ধান্ত উপপন্ন হয়
 না। ফলকথা, পূর্কপক্ষবাদী প্রতিজ্ঞা ও হেতুবাক্য পবম্পব বিরুদ্ধার্থক। কাণ, প্রতিজ্ঞাবাক্যের
 দ্বারা সকল পদার্থই অভাব, ইহা বলা যায়। হেতুবাক্যের দ্বারা ভাব পদার্থও আছে, ইহা
 বলা যায়। সূত্রবাং সকল পদার্থই অভাব, এই প্রতিজ্ঞার্থ সংন করিতে যে হেতুবাক্য বলা
 হইয়াছে, তহাতে ভাবপদার্থ স্বীকৃত ও অস্বীকৃত হওয়ার পূর্ক্বে প্রতিজ্ঞাবাক্য ও হেতুবাক্যের
 বাবোত (বিরোধ) অনিবার্য। বর্ত্তিকবাব প্রাণে পূর্কপক্ষবাদীর প্রতিজ্ঞাবাক্যে “অভাব”
 শব্দও বাবোত প্রদর্শন বহিরাছেন যে, ভাব অর্থাৎ সংপদার্থ না থাকিলে অভাব শব্দবই প্রয়োগ
 হইতে পারে না। বহা ভাব নহে, এই অর্থে “নঞ” শব্দের সহিত “ভাব” শব্দের সহানে “অভাব”
 শব্দ নিষ্পন্ন হইলে ভাব পদার্থ অবশ্য স্বীকার্য। কাণ, ভাব পদার্থ একেবারেই না থাকিলে “ভাব”
 শব্দের পূর্ক্বে “নঞ” শব্দের যোগই হইতে পারে না। যেমন এক না মানিলে “অনেক” বলা যায়
 না, নিত্য না মানিলে “অনিত্য” বলা যায় না, তদ্রূপ ভাব না মানিলে “অভাব” বলা যায় না।
 সূত্রবাং পূর্কপক্ষবাদীর নিজ মতে “অভাব” শব্দও বাতত।

ভাষ্য। সূত্রেণ চাভিসম্বন্ধঃ।

অনুবাদ। সূত্রের সহিতও অর্থাৎ পরবর্ত্তী সূত্রোক্ত দোষের সহিতও
 (পূর্কোক্ত দোষের) সম্বন্ধ (বুঝিবে)।

সূত্র। ন স্বভাবাসিদ্ধেভাবানাং ॥ ৩৮ ॥ ৩৮-১ ॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ সকল পদার্থই অভাব নহে, কারণ, ভাবসমূহের
 স্বভাবাসিদ্ধি অর্থাৎ স্বকীয় ধর্মরূপে সত্তা আছে।

ভাষ্য । ন সর্বমভাবঃ, কস্মাৎ ? স্মেন ভাবেন সদ্ভাবাদ্ভাবানাং, স্মেন ধর্ম্মেণ ভাবা ভবন্তীতি প্রতিজ্ঞায়তে । কশ্চ স্মো ধর্ম্মো ভাবানাং ? দ্রব্যগুণকর্ম্মণাং সদাদিসামান্যং, দ্রব্যগাং ক্রিয়াবদিত্যেবমাদির্বিশেষঃ, “স্পর্শপর্যন্তাঃ পৃথিব্যা” ইতিচ, প্রত্যেকঞ্চানন্তো ভেদঃ, সামান্যবিশেষসম-
বায়ানাঞ্চ বিশিষ্টা ধর্ম্মা গৃহ্যন্তে । সৌহর্যমভাবস্ত নিরুপাখ্যত্বাৎ
সংপ্রত্যায়কোহর্থভেদো ন স্মাৎ, অস্তি ত্বয়ং, তস্মান্ন সর্বমভাব ইতি ।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধেভাবানা”মিতি স্বরূপসিদ্ধিরিতি ।
“গৌ”রিতি প্রযুক্ত্যামানে শব্দে জাতিবিশিষ্টং দ্রব্যং গৃহ্যতে নাভাবমাত্রং ।
যদি চ সর্বমভাবঃ, গৌরিত্যভাবঃ প্রতীয়তে, “গৌ”শব্দেন চাভাব
উচ্যেত । যস্মাত্তু “গৌ”শব্দপ্রয়োগে দ্রব্যবিশেষঃ প্রতীয়তে নাভাব-
স্তস্মাদযুক্তমিতি ।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধে”রিতি ‘অসন্ গৌরশ্চাত্মনা’ ইতি, গবাশ্চাত্মনা
কস্মান্মোচ্যতে ? অবচনাদৃগবাশ্চাত্মনা গৌরন্তীতি স্বভাবসিদ্ধিঃ । “অনশ্চোহস্থ”
ইতি বা “গৌরগৌ”রিতি বা কস্মান্মোচ্যতে ? অবচনাৎ স্মেন রূপেণ
বিদ্যমানতা দ্রব্যশ্চেতি বিজ্ঞায়তে ।

অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ ভাবেনাসংপ্রত্যয়সামানাধি-
করণ্যৎ ।* সংযোগাদিসম্বন্ধো ব্যতিরেকঃ, অত্রাব্যতিরেকোহভেদাখ্য-
সম্বন্ধঃ, তৎপ্রতিষেধে চাসংপ্রত্যয়সামানাধিকরণ্যং, যথা ‘ন সন্তি কুণ্ডে
বদরাণী’তি । অসন্ গৌরশ্চাত্মনা, অনশ্চো গৌরিতি চ গবাস্থয়ো-
রব্যতিরেকঃ প্রতিষিধ্যতে গবাস্থয়োরেকত্বং নাস্তীতি, তস্মিন্ প্রতিষিধ্যামানে
ভাবে ন গবা সামানাধিকরণ্যমসংপ্রত্যয়স্ত ‘অসন্ গৌরশ্চাত্মনে’তি যথা

* এখানে পূর্বপ্রচলিত অনেক পুস্তকে “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ ভাবানামসংযোগাদিসম্বন্ধো ব্যতিরেকঃ” ইত্যাদি
এবং কোন কোন পুস্তকে “ভাবানাং সংযোগাদিসম্বন্ধো ব্যতিরেকঃ” ইত্যাদি পাঠ আছে । কোন পুস্তকে অন্তরূপ
পাঠও আছে । কিন্তু ঐ সমস্ত পাঠ প্রকৃত বলিয়া বুঝিতে পারি নাই । উক্ত ভাষ্যপাঠই প্রকৃত বলিয়া বোধ
হওয়ায় গৃহীত হইল । পরে কোন পুস্তকে ঐরূপ পাঠই গৃহীত হইয়াছে দেখিয়াছি । কিন্তু তাহাতেও “ভাবানাং”
এইরূপ বচন পাঠ গৃহীত হইয়াছে । কিন্তু পরে ভাষ্যকারের “ভাবেন গবা” ইত্যাদি ব্যাখ্যার দ্বারা এবং বার্তিককারের
“ভাবেন” এইরূপ তৃতীয়স্ত পাঠের দ্বারা এখানে ভাষ্য “ভাবেন” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বলিয়া বোধ হওয়ায় গৃহীত
হইল । স্বীয়গণ এখানে প্রচলিত ভাষ্যপাঠের ব্যাখ্যা করিয়া প্রকৃত পাঠ নির্ণয় করিবেন ।

“ন সন্তি কুণ্ডে বদরাণী”তি কুণ্ডে বদরসংযোগে প্ৰতিষিধ্যমাণে সদভিৰসৎ-
প্ৰত্যয়স্ত সামানাধিকৰণ্যমিতি ।

অনুবাদ । সকল পদাৰ্থ অভাব নহে । (প্ৰশ্ন) কেন ? (উত্তৰ) যেহেতু
স্বকীয় ধৰ্ম্মৰূপে ভাবসমূহের সত্তা আছে, স্বকীয় ধৰ্ম্মৰূপে ভাবসমূহ আছে, ইহা
প্ৰতিজ্ঞাত হয় [অৰ্থাৎ আমরা স্বকীয় ধৰ্ম্মৰূপে ভাবসমূহের সত্তা প্ৰতিজ্ঞা কৰিয়া
হেতুর দ্বাৰা উহা সিদ্ধ কৰায় সকল পদাৰ্থ অভাব, এইরূপ প্ৰতিজ্ঞা হইতে পারে না] ।
(প্ৰশ্ন) ভাবসমূহের স্বকীয় ধৰ্ম্ম কি ? (উত্তৰ) দ্ৰব্য, গুণ ও কৰ্ম্মের সত্তা
প্ৰভৃতি সামান্য ধৰ্ম্ম, দ্ৰব্যের ক্ৰিয়াবত্তা প্ৰভৃতি বিশেষ ধৰ্ম্ম, এবং পৃথিবীর স্পৰ্শ
পৰ্য্যন্ত অৰ্থাৎ গন্ধ, রস, রূপ ও স্পৰ্শ, এই চাৰিটি বিশেষ গুণ ইত্যাদি, এবং
প্ৰত্যেকের অৰ্থাৎ দ্ৰব্যাদি ভাব পদাৰ্থের এবং গন্ধাদি গুণের প্ৰত্যেকের অসংখ্য
ভেদ । সামান্য, বিশেষ এবং সমবায়েরও অৰ্থাৎ বৈশেষিকশাস্ত্ৰ-বৰ্ণিত সামান্যাদি
পদাৰ্থত্ৰয়েরও বিশিষ্ট ধৰ্ম্ম (নিত্যত্ব ও সামান্যত্বাদি) গৃহীত হয় । অভাবের
নিৰূপাখ্যত্ব- (নিঃস্বৰূপত্ব) বশতঃ সেই এই অৰ্থাৎ পূৰ্ব্বোক্ত সত্তা, অনিত্যত্ব, ক্ৰিয়াবত্ত্ব,
গুণবত্ত্ব প্ৰভৃতি সংপ্ৰত্যায়ক (পৰিচায়ক) অৰ্থভেদ অৰ্থাৎ দ্ৰব্যাদি পদাৰ্থের
পূৰ্ব্বোক্ত স্বকীয় ধৰ্ম্মৰূপ স্বভাবভেদ থাকে না, কিন্তু ইহা অৰ্থাৎ দ্ৰব্যাদি পদাৰ্থের
পূৰ্ব্বোক্তরূপ অৰ্থভেদ বা স্বভাবভেদ আছে, অতএব সকল পদাৰ্থ অভাব নহে ।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধেৰ্ভাবানাং” এই সূত্রে (“স্বভাবসিদ্ধেঃ” এই বাক্যের অৰ্থ)
স্বৰূপসিদ্ধিপ্ৰযুক্ত । (তাৎপৰ্য্য) “গোঃ” এই শব্দ প্ৰযুক্ত্যমান হইলে জাতিবিশিষ্ট
দ্ৰব্য গৃহীত হয়, অভাবমাত্র গৃহীত হয় না । কিন্তু যদি সকল পদাৰ্থই অভাব হয়,
তাহা হইলে “গোঃ” এইরূপে অভাব প্ৰতীত হউক ? এবং “গো”শব্দের দ্বাৰা
অভাব কথিত হউক ? কিন্তু যেহেতু “গো”শব্দের প্ৰয়োগ হইলে দ্ৰব্যবিশেষই
প্ৰতীত হয়, অভাব প্ৰতীত হয় না, অতএব (পূৰ্ব্বোক্ত মত) অযুক্ত ।

অথবা “ন স্বভাবসিদ্ধেঃ” ইত্যাদি সূত্ৰের (অণুরূপ তাৎপৰ্য্য) । “গো
অশ্বস্বৰূপে অসৎ” এই বাক্য “গোশ্বৰূপে” কেন কথিত হয় না ? অৰ্থাৎ
পূৰ্ব্বপক্ষবাদী “গো গোশ্বৰূপে অসৎ” ইহা কেন বলেন না ? অবচনপ্ৰযুক্ত অৰ্থাৎ
যেহেতু পূৰ্ব্বপক্ষবাদীও এইরূপ বলেন না, অতএব গোশ্বৰূপে গো আছে, এইরূপে
স্বভাবসিদ্ধি (স্বস্বৰূপে গোর অস্তিত্ব সিদ্ধি) হয় । এবং “অশ্ব অশ্ব নহে,” “গো
গো নহে” ইহাই বা কেন কথিত হয় না ? অবচনপ্ৰযুক্ত অৰ্থাৎ যেহেতু পূৰ্ব্বপক্ষ-

বাদ্যো ঐরূপ বলেন না, অতএব স্বকীয় রূপে (অশ্বাদিরূপে) দ্রব্যের (অশ্বাদির) অস্তিত্ব আছে, ইহা বুঝা যায়।

“অব্যতিরেক”র (অভেদসম্বন্ধের) প্রতিষেধ হইলেও অর্থাৎ তন্নিমিত্তও তাবের (গবাদি সংপদার্থের) সহিত, “অসং” এইরূপ প্রতীতির “সামান্যধিকরণ্য” হয়। (বিশদার্থ) সংযোগাদিসম্বন্ধকে “ব্যতিরেক” বলে। এখানে “অব্যতিরেক” বলিতে অভেদ নামক সম্বন্ধ। সেই অভেদ সম্বন্ধের প্রতিষেধ হইলেও “অসং” এইরূপ প্রতীতির “সামান্যধিকরণ্য” হয়, যেমন “কুণ্ডে বদর নাই”। (তাৎপর্য) “গো অশ্বরূপে অসং” এবং “গো অশ্ব নহে” এই বাক্যের দ্বারা গো এবং অশ্বের একত্ব (অভেদ) নাই, এইরূপে গো এবং অশ্বের “অব্যতিরেক” (অভেদ) প্রতিষিদ্ধ হয়। সেই “অব্যতিরেক” প্রতিষিধ্যমান হইলে ভাব অর্থাৎ সং গোপদার্থের সহিত “গো অশ্বরূপে অসং” এইরূপে “অসং” প্রতীতির সামান্যধিকরণ্য হয়, যেমন “কুণ্ডে বদর নাই”, এই বাক্যের দ্বারা কুণ্ডে বদরের সংযোগ প্রতিষিধ্যমান হইলে সং বদরের সহিত “অসং” প্রতীতির সামান্যধিকরণ্য হয়।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রের ব্যাখ্যার পরে ভাষ্যকার পূর্বোক্ত মতে দোষ প্রদর্শন করিয়া, শেষে এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন, “সূত্রো চাভিসম্বন্ধঃ”। ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য এই যে, পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বাহ্য বলিয়াছেন, তাহার সহিতও আমার কথিত দোষের সম্বন্ধ বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ আমার কথিত দোষবশতঃ এবং মহর্ষির এই সূত্রোক্ত দোষবশতঃ “সকল পদার্থই অভাব” এই মত উপপন্ন হয় না। পূর্বোক্ত মত খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, সকল পদার্থ অভাব নহে অর্থাৎ সকল পদার্থের অভাবত্ব বা অসত্ত্ব বাধিত ; কারণ, ভাবসমূহের স্বকীয় ধর্মরূপে সত্তা আছে। ভাষ্যকার মহর্ষির মূল তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, ভাবসমূহ স্বকীয় ধর্মরূপে আছে, ইহা প্রতিজ্ঞাত হয়। তাৎপর্য্য এই যে, স্বকীয় ধর্মরূপে দ্রব্যাদি ভাব পদার্থ আছে অর্থাৎ “সং” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া হেতুর দ্বারা সকল পদার্থের সত্তা সিদ্ধ করার পূর্বপক্ষবাদীর “সর্বমভাবঃ” এই প্রতিজ্ঞার্থ বাধিত। সুতরাং তিনি উহা সিদ্ধ করিতে পারেন না। অবশ্য ভাবসমূহের স্বকীয় ধর্মরূপে সত্তা সিদ্ধ হইলে উহাদিগের অভাবত্ব অর্থাৎ অসত্তা বা অলীকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। কিন্তু ভাবসমূহের স্বকীয় ধর্ম কি? তাহা না বুঝিলে ভাষ্যকারের ঐ কথা বুঝা যায় না। তাই ভাষ্যকার নিজেই ঐ প্রশ্ন করিয়া তত্ত্বের বলিয়াছেন যে, দ্রব্য, গুণ ও কর্মের সত্তা অনিত্য প্রভৃতি সামান্য ধর্ম, স্বকীয় ধর্ম, এবং দ্রব্যের ক্রিয়াবত্ত্ব প্রভৃতি বিশেষ ধর্ম স্বকীয় ধর্ম, এবং দ্রব্যের মধ্যে পৃথিবীর স্পর্শ পর্য্যন্ত অর্থাৎ গন্ধ, রস, কণ ও স্পর্শ নামক বিশেষ গুণ স্বকীয় ধর্ম, ইত্যাদি।

বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদ, দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায় নামে ষট্ প্রকার

ভাব পদার্থের উল্লেখ করিয়া “সদনিত্যং”^১ ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা সত্তা ও অনিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্মকে তাঁহার পূর্বকথিত দ্রব্য, গুণ ও কর্মনামক পদার্থত্রয়ের সামান্য ধর্ম বলিয়াছেন। এবং “ক্রিয়া-গুণবৎসমবায়িকারণমিতি দ্রব্যলক্ষণং” (১।১।১৫) এই সূত্রের দ্বারা ক্রিয়াবত্ত্ব প্রভৃতি ধর্মকে দ্রব্যের লক্ষণ বলিয়া দ্রব্যের বিশেষ ধর্ম বলিয়াছেন। এইরূপ পরে গুণ ও কর্মেরও লক্ষণ বলিয়া বিশেষ ধর্ম বলিয়াছেন। ভাষ্যকার এখানে পূর্বোক্ত কণাদসূত্রানুসারেই কণাদোক্ত দ্রব্য, গুণ ও কর্মের সামান্য ধর্ম ও বিশেষ ধর্মকে স্বকীয় ধর্ম বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। কণাদের “সদনিত্যং” ইত্যাদি সূত্রে “সং” ও “অনিত্য” প্রভৃতি শব্দেরই প্রয়োগ থাকায় তদনুসারে ভাষ্যকারও বলিয়াছেন—“সদাদি-সামান্যং”। এবং কণাদের “ক্রিয়াগুণবৎ” ইত্যাদি সূত্রানুসারেই ভাষ্যকার বলিয়াছেন—“ক্রিয়াব-দিতোবমাদির্বিশেষঃ”। সূত্রাত্মক কণাদসূত্রের ত্ৰায় ভাষ্যকারের “সদাদি” শব্দের দ্বারাও সত্তা ও অনিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্মই বুঝিতে হইবে এবং কণাদের “ক্রিয়াগুণবৎ” এই বাক্যের দ্বারা দ্রব্য ক্রিয়া-বিশিষ্ট ও গুণবিশিষ্ট, এই অর্থের বোধ হওয়ায় ক্রিয়াবত্ত্ব প্রভৃতি ধর্মই দ্রব্যের লক্ষণ বুঝা যায়। সূত্রাত্মক কণাদের ঐ বাক্যানুসারে ভাষ্যকারের ঐ বাক্যের দ্বারাও ক্রিয়াবত্ত্ব প্রভৃতি ধর্মই বিশেষ ধর্ম বলিয়া তাঁহার বিবক্ষিত বুঝিতে হইবে। এবং ভাষ্যকার ন্যায়দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম অঙ্কিকের “গন্ধ-রস-রূপ-স্পর্শ-শব্দানাং স্পর্শপর্য্যস্তাঃ পৃথিব্যাঃ” (৬২ম) এই সূত্রানুসারেই “স্পর্শপর্য্যস্তাঃ পৃথিব্যাঃ” এই বাক্যের প্রয়োগপূর্বক আদি অর্থে “ইতি” শব্দের প্রয়োগ করিয়া “ইতি চ” এই বাক্যের দ্বারা গুণ ও কর্মের কণাদোক্ত লক্ষণরূপ বিশেষ ধর্মকে এবং জল, তেজ ও বায়ু প্রভৃতি দ্রব্যের বিশেষ গুণকেও স্বকীয় ধর্ম বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন বুঝা যায়। নচেৎ ভাষ্যকারের বক্তব্যের ন্যূনতা হয়। “ইতি চ” এই বাক্যের দ্বারা “ইত্যাদি” এইরূপ অর্থ প্রকাশ করিলে ভাষ্যকারের বক্তব্যের ন্যূনতা থাকে না। “ইতি” শব্দের আদি অর্থও কোষে কথিত হইয়াছে^২। ভাষ্যকার শেষে আরও বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত দ্রব্য, গুণ, কর্ম ও গন্ধাদি গুণের প্রত্যেকের অনন্ত ভেদ, অর্থাৎ তত্তদব্যক্তিতেই ঐ সকল পদার্থ অসংখ্য, এবং কণাদোক্ত “সামান্য”, “বিশেষ” ও “সমবায়” নামক পদার্থত্রয়েরও নিত্যত্ব ও সামান্যত্ব প্রভৃতি বিশিষ্ট ধর্ম গৃহীত হয় অর্থাৎ ঐ পদার্থত্রয়েরও নিত্যত্বাদি স্বকীয় ধর্ম আছে। ভাষ্যকার এই সমস্ত কথার দ্বারা দ্রব্যাদি ভাব পদার্থসমূহের সূত্রোক্ত “স্বভাব” অর্থাৎ স্বকীয় ধর্ম বলিয়া পূর্বোক্ত পূর্ব-পক্ষের সূত্রকারোক্ত খণ্ডন বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, দ্রব্যাদি পদার্থ অভাব অর্থাৎ অসং হইলে ঐ সকল পদার্থের পূর্বোক্ত স্বকীয় ধর্মরূপ সম্ভ্রাত্যয়ক যে অর্থভেদ, তাহা থাকিতে পারে না। কারণ, অভাব নিরূপাখ্য অর্থাৎ নিঃস্বরূপ। যাহা অসং, তাহার কোন স্বকীয় ধর্ম থাকিতে পারে না। কিন্তু দ্রব্যাদি পদার্থের স্বকীয় ধর্মরূপে সংপ্রতীতি অর্থাৎ যথার্থ বোধ জন্মে। পূর্বোক্ত স্বকীয় ধর্মরূপ স্বভাব না বুঝিলে দ্রব্যাদি পদার্থের সম্ভ্রাতীতি জন্মিতেই পারে না। এই জন্তই মহর্ষি কণাদ ঐ সকল পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানের জন্য উচ্চাদিগের পূর্বোক্ত নানাবিধ স্বভাব বা স্বকীয় ধর্ম

১। “সদনিত্যং দ্রব্যবৎ কারণং সামান্যবিশেষবদিতদ্রব্য-গুণ-কর্মণামবিশেষঃ”।—বৈশেষিক দর্শন, ১।১।৮।

২। “ইতি হেতু-প্রকরণ-প্রকাশাদি-সমাপ্তিবু”।—অমরকোষ, অমরধর্ম। ২০।

বলিয়াছেন। দ্রব্যাদি পদার্থের পূর্বোক্ত নানাবিধ স্বকীয় ধর্মরূপ ভিন্ন ভিন্ন পদার্থই উহাদিগের সম্প্রত্যায়ক (পরিচায়ক) অর্থভেদ। ঐ অর্থভেদ বা স্বভাবভেদ, অসং পদার্থের সম্ভবই হয় না। কারণ, যাহা অসং, যাহার বাস্তব কোন সম্ভাব্যই নাই, তাহাতে সম্ভা, অনিত্যত্ব প্রভৃতি কোন ধর্ম এবং গন্ধ প্রভৃতি গুণ কোনরূপেই থাকিতে পারে না এবং তাহার অসংখ্য ভেদও থাকিতে পারে না। কারণ, যাহা অলীক, তাহা নানাপ্রকার ও নানাসংখ্যক হইতে পারে না। যাহাতে স্বভাবভেদ নাই, তাহাতে প্রকারভেদ থাকিতে পারে না। কিন্তু দ্রব্যাদি পদার্থের স্বকীয় ধর্মরূপে বোধ সর্বজনসিদ্ধ, নচেৎ ঐ সমস্ত পদার্থের সম্প্রতীতি হইতেই পারে না; সর্বজনসিদ্ধ বোধের অপলাপ করা যায় না। সুতরাং দ্রব্যাদি পদার্থের পূর্বোক্ত স্বকীয় ধর্মরূপ অর্থভেদ বা স্বভাবভেদ অবশ্য স্বীকার্য। তাহা হইলে আর দ্রব্যাদি পদার্থকে অভাব বলা যায় না। অন্তএব দ্রব্যাদি পদার্থ অভাব নহে। ভাষ্যকারের এই প্রথম ব্যাখ্যায় শ্রোত্রোক্ত “স্বভাব” শব্দের অর্থ স্বকীয় ধর্ম।

সর্বশূন্যতাবাদী পূর্বোক্ত দ্রব্যাদি পদার্থ এবং তাহার স্বভাব অর্থাৎ স্বকীয় ধর্ম কিছুই বাস্তব বলিয়া স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে ঐ সমস্তই অসং, সুতরাং ভাষ্যকারের ব্যাখ্যাত পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারা তিনি নিরস্ত হইবেন না। ভাষ্যকার ইহা মনে করিয়া এই শ্রবের দ্বিতীয় প্রকার ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, অথবা এই শ্রব্রে “স্বভাব” শব্দের অর্থ স্বরূপ। “গো” প্রভৃতি শব্দের দ্বারা গোত্বাদিবিশিষ্ট গো প্রভৃতি স্বরূপের সিদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান হওয়ায় সকল পদার্থ অভাব নহে, ইহাই এই শ্রবের তাৎপর্যার্থ। ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “গো” শব্দ প্রয়োগ করিলে তদ্বারা গোত্ব জ্ঞাতিবিশিষ্ট গো নামক দ্রব্যবিশেষই বুঝা যায়, অভাবমাত্র বুঝা যায় না। সমস্ত পদার্থই অভাব হইলে “গো” শব্দের দ্বারা অভাবই কথিত হইত এবং অভাবেরই প্রতীতি হইত। কিন্তু “গো” শব্দের দ্বারা কেহ অভাব বুঝে না, গোত্ববিশিষ্ট দ্রব্যই বুঝিয়া থাকে। গো পদার্থের স্বরূপ গোত্ব জ্ঞাতি, অভাবে থাকিতে পারে না। কারণ, অভাব নিঃস্বরূপ। সুতরাং যখন “গো” শব্দ প্রয়োগ করিলে গোত্ব জ্ঞাতিবিশিষ্ট গো নামক দ্রব্যবিশেষই বুঝা যায়, তখন গো পদার্থকে অভাব বলা যায় না। এইরূপ অস্তিত্ব শব্দের দ্বারাও ভাব পদার্থের স্বরূপেরই জ্ঞান হওয়ায় সকল পদার্থই অভাব, এই মত অযুক্ত। সর্বশূন্যতাবাদী ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত যুক্তিও স্বীকার করিবেন না। কারণ, তাঁহার মতে গোত্বাদি জ্ঞাতিও অসং, সুতরাং “গো” শব্দের দ্বারা তিনি গোত্ববিশিষ্ট কোন বাস্তব দ্রব্য বুঝেন না, তাঁহার মতে গো নামক পদার্থও নিঃস্বরূপ বলিয়া “গো” শব্দের দ্বারা গোত্বজ্ঞাতিবিশিষ্ট সংদ্রব্য বুঝা যায় না। ভাষ্যকার ইহা মনে করিয়া শেষে তৃতীয় কল্পে এই শ্রবের দ্বারা পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষখণ্ডন চরম যুক্তির ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, সর্বশূন্যতাবাদীর নিজের কথার দ্বারাই গো প্রভৃতি ভাব পদার্থের স্বভাবসিদ্ধি অর্থাৎ স্বরূপসিদ্ধি হয়—গো প্রভৃতি ভাব পদার্থ কোনরূপেই সং নহে, ইহা সর্বশূন্যতাবাদীও বহিতে পারেন না। কারণ, তিনি নিজ মতের যুক্তি প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন যে, “গো অস্বরূপে অসং”। কিন্তু “গো গোস্বরূপে অসং”, ইহা কেন বলেন না? আর বলিয়াছেন—“গো অস্ব নহে”, “অস্ব গো নহে”, কিন্তু তিনি “অস্ব অস্ব

নহে,” “গো গো নহে” ইহা কেন বলেন না ? তিনি যখন উহা বলেন না, বলিতেই পারেন না, তখন গো, গোস্বরূপে সৎ এবং অশ্ব, অশ্বরূপে সৎ, ইহা তিনিও স্বীকার করিতে বাধ্য। কারণ, গো অশ্ব প্রভৃতি দ্রব্য যে, স্বরূপে সৎ, ইহা তাঁহার নিজের কথার দ্বারাই বুঝা যায়। সুতরাং সকল পদার্থই সর্বথা “অসৎ”, এই মতের কোন সাধক নাই। ভাষ্যকারের এই তৃতীয় পক্ষে মহর্ষির সূত্রের অর্থ এই যে, গো প্রভৃতি ভাবসমূহের স্বভাবতঃ অর্থাৎ স্বরূপে সিদ্ধি হওয়ার অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদীর নিজের কথার দ্বারাও উহা প্রতিপন্ন হওয়ায় সকল পদার্থই অভাব, এই মত অযুক্ত। সর্বশূন্যতাবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, যদি গো অশ্ব প্রভৃতি সৎপদার্থই হয়, তাহা হইলে “গো অশ্ব-স্বরূপে অসৎ”, “অশ্ব গোস্বরূপে অসৎ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ ও প্রতীতি হয় কেন ? এতদ্বত্তরে শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, “অব্যতিরেকে”র নিষেধ স্থলেও ভাবের সহিত অর্থাৎ গো প্রভৃতি সৎ পদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়। অর্থাৎ গো প্রভৃতি সৎপদার্থ বিষয়েও অত্য়ক্ৰমে “অসৎ” এইরূপ প্রতীতি জন্মে। গো পদার্থে অশ্বের “অব্যতিরেকে”র অর্থাৎ অভেদ সম্বন্ধের অভাব বুঝাইতে “গো অশ্বরূপে অসৎ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ হইয়া থাকে। সুতরাং ঐ স্থলে গো পদার্থের সহিত “অসৎ” এই প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়। ঐরূপ বাক্য প্রয়োগ ও প্রতীতির দ্বারা গো-পদার্থের স্বরূপ-সত্তার অভাব প্রতিপন্ন হয় না; গো এবং অশ্বের একত্ব অর্থাৎ অভেদ নাই, ইহাই প্রতিপন্ন হয়। ভাষ্যকার “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ” এই বাক্যে “চ” শব্দের দ্বারা দৃষ্টান্তরূপে ব্যতিরেক-প্রতিষেধকেও প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। তাই প্রথমে ব্যতিরেক শব্দার্থের ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, সংযোগাদি সম্বন্ধকে “ব্যতিরেক” বলে। সংযোগ প্রভৃতি ভেদসম্বন্ধকে “ব্যতিরেক” বলিলে অভেদ সম্বন্ধকে “অব্যতিরেক” বলা যায়। তাই বলিয়াছেন যে, এখানে “অব্যতিরেক” বলিতে অভেদ নামক সম্বন্ধ। অর্থাৎ যে “অব্যতিরেকে”র প্রতিষেধ বলিয়াছি, উহা “ব্যতিরেকে”র অর্থাৎ সংযোগাদি ভেদ-সম্বন্ধের বিপরীত অভেদ সম্বন্ধ। “ব্যতিরেকে”র প্রতিষেধ স্থলে যেমন সৎপদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়, তদ্রূপ “অব্যতিরেকে”র প্রতিষেধ স্থলেও সৎপদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য বুঝা যায়। ব্যতিরেকের প্রতিষেধ স্থলে কোথায় সৎপদার্থের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়, ইহা উদাহরণ দ্বারা ভাষ্যকার বুঝাইয়াছেন যে, যেমন “কুণ্ডে বদর নাই” এই বাক্যের দ্বারা “কুণ্ড” নামক আধারে বদরফলের সংযোগের নিষেধ করিলে অর্থাৎ বদরফলের সংযোগ-সম্বন্ধের সত্তার অভাব বুঝাইলে তখন সৎপদার্থ বদরফলের সহিত “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়। কিন্তু ঐ স্থলে কুণ্ডে বদরের সত্তার নিষেধ হয় না। “কুণ্ডে বদর অসৎ” এই বাক্যের দ্বারা কুণ্ডে বদরের অসত্তা প্রতিপন্ন হয় না, কুণ্ডে বদরের সংযোগ-সম্বন্ধরূপে ব্যতিরেকেরই নিষেধ হয়। অর্থাৎ বদর সৎপদার্থ হইলেও কুণ্ডে উহার সংযোগ-সম্বন্ধ নাই, ইহাই ঐ বাক্যের দ্বারা কথিত ও প্রতিপন্ন হয়। সুতরাং ঐরূপ স্থলে “কুণ্ডে বদর ন সন্তি” এককপে সৎপদার্থ বদরের সহিত “ন সন্তি” অর্থাৎ “অসৎ” এইরূপ প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়। উদ্দ্যোতক “ব্যতিরেকপ্রতিষেধে ভাবেন সৎপ্রত্যয়শ্চ সামান্যিকরণ্যমিতি”

ইত্যাদি সম্বন্ধের দ্বারা এখানে কেবল ভাষ্যকারোক্ত দৃষ্টান্তেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। প্রচলিত “বার্তিক” গ্রন্থে “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ” ইত্যাদি কোন পাঠ দেখা যায় না। উদ্যোতকরের “ব্যতিরেকপ্রতিষেধে” ইত্যাদি পাঠ দেখিয়া ভাষ্যকার বাংলায়নও যে, এখানে ব্যতিরেকপ্রতিষেধকেও প্রকাশ করিয়া উহার উদাহরণরূপে প্রদর্শন করিতেই “যথা ন সন্তি কুণ্ডে বদরাণি” এই বাক্য বলিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। কিন্তু প্রচলিত কোন ভাষ্যপুস্তকেই এখানে “ব্যতিরেকপ্রতিষেধ”র উল্লেখ দেখা যায় না। তাই ভাষ্যকারের “অব্যতিরেকপ্রতিষেধে চ” এই বাক্যে “চ” শব্দের দ্বারা দৃষ্টান্তরূপে ব্যতিরেক প্রতিষেধও প্রকাশিত হইয়াছে, ইহা পূর্বে বলিয়াছি। সে বাহা ইউক, প্রকৃত কথা এই যে, ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীন নৈয়ায়িকগণের মতে “কুণ্ডে বদরাণি ন সন্তি,” “ভূতলে ঘাটো নাস্তি” ইত্যাদি প্রতীতিতে কুণ্ডে বদরফলের সংযোগসম্বন্ধ এবং ভূতলে ঘাটের সংযোগসম্বন্ধ প্রভৃতি “ব্যতিরেক”র অভাবই বিষয় হয়। সুতরাং ঐ প্রতিষেধের নাম “ব্যতিরেক-প্রতিষেধ”। “শ্রায়-কুম্মাঞ্জলি” গ্রন্থে প্রাচীন নৈয়ায়িক উদয়নাচার্যের কথার দ্বারা পূর্বোক্ত প্রাচীন মত স্পষ্টই বুঝা যায়^১। সেখানে “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় যুক্তির দ্বারা পূর্বোক্তরূপ প্রাচীন মত সমর্থন করিয়াছেন। অভেদ সম্বন্ধের নিষেধের নাম “অব্যতিরেক-প্রতিষেধ”। “গো অশ্ব-স্বরূপে অসং,” “গো অশ্ব নহে,” “অশ্ব গোস্বরূপে অসং,” “অশ্ব গো নহে” এইরূপ প্রয়োগ ও প্রতীতিতে গো পদার্থে অশ্বের অভেদ সম্বন্ধ ও অশ্বপদার্থে গোর অভেদ সম্বন্ধরূপ “অব্যতিরেক”র প্রতিষেধই (অভাবই) বিষয় হয়। তজ্জন্মই গো প্রভৃতি সংপদার্থের সহিত “অসং” এই প্রতীতির সামান্যিকরণ্য হয়। কিন্তু উহার দ্বারা গো প্রভৃতি পদার্থের স্বরূপসম্বন্ধ নিষেধ হয় না। অর্থাৎ গো প্রভৃতি পদার্থ স্বরূপতঃই অসং, কোনরূপেই উহার সম্ভা নাই, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তাহা হইলে “গো গোস্বরূপে অসং,” “গো গো নহে,” ইত্যাদি প্রকার প্রয়োগ ও প্রতীতিও হইতে পারে। কিন্তু সর্বশূন্যতাবাদীও যখন “গো গোস্বরূপে অসং,” “গো গো নহে” এইরূপ প্রয়োগ করেন না, তখন গো পদার্থের স্বরূপে সম্ভা তাঁহারও স্বীকার্য। ভাষ্যকার পূর্ব-ভূত-ভাষ্যে ভাববোধক শব্দের সহিত অসংপ্রত্যয়সামান্যিকরণ্য বলিয়াছেন। সুতরাং এখানেও “ভাব” শব্দের দ্বারা ভাববোধক শব্দই তাঁহার বিবক্ষিত বুঝিয়া কেহ ঐকপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু উদ্যোতকরও এখানে “ভাবেনাসংপ্রত্যয়স্ত সামান্যিকরণ্যং” এইরূপ কথাই লিখিয়াছেন। ভাষ্যকারও এখানে পরে “ভাবেন গবা সামান্যিকরণ্যমসংপ্রত্যয়স্ত” এবং “সদভিরসংপ্রত্যয়স্ত সামান্যিকরণ্যং” এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সুতরাং এখানে সংপদার্থের সহিতই অসং প্রত্যয়ের সামান্যিকরণ্য ভাষ্যকারের বিবক্ষিত, ইহাই সরলভাবে বুঝা যায়। ভাববোধক শব্দের সহিত সামান্যিক বিভক্তিরূপ “অসং” শব্দের প্রয়োগ করিলে যেমন ঐ স্থলে ভাববোধক শব্দের সহিত “অসং” এইরূপ প্রতীতি ও ঐ শব্দের সামান্যিকরণ্য বলা হইয়াছে, তদ্রূপ যে পদার্থে ঐ ভাববোধক শব্দের ব্যাভা আছে, সেই পদার্থেই কোনরূপে “অসং” এইরূপ প্রতীতি হইলে ঐ তাৎপর্যে এখানে ভাষ্য-

১। “কুম্মাঃ ইহ ভূতলে ঘাটো নাস্তিভাষ্যপি প্রতীতিঃ প্রত্যক্ষা ন সাং ? সংযোগে হুত্র নিষেধাতঃ” ইত্যাদি (স্তায়কুম্মাঞ্জলি, ২৬ শ্লোকের ১ম শ্লোকের উদয়নকৃত পদ বাধ্যঃ উক্তব্যঃ)।

কাৰ সেই ভাব পদাৰ্থেৰে সহিতও “অদং” এইৰূপ প্ৰতীতিৰ সামান্যিকৰণ্য বলিতে পাবেন। এই ভাবে ভাববোধক সমস্ত শব্দেৰে ত্ৰায় সমস্ত ভাব পদাৰ্থও অন্তৰূপে “অদং” এই প্ৰতীতিৰ সামান্যিকৰণ হইতে পারে। সুতৰাং ভাষ্যকাৰ এখানে গো প্ৰভৃতি ভাব পদাৰ্থেৰে অন্তৰূপে “অদং” এইৰূপ প্ৰতীতি কেন জন্মে, ইহা বুঝাইতে ভাব পদাৰ্থেৰে সহিতই “অদং” প্ৰতীতিৰ সামান্যিকৰণ্য বলিয়া উক্ত দৃষ্টান্ত দ্বাৰা উপপাদন কৰিয়াছেন ॥৩৮॥

সূত্ৰ । ন স্বভাবসিদ্ধিৰাপেক্ষিকত্বাৎ ॥৩৯॥৩৮-২॥

অনুবাদ । (পূৰ্বপক্ষ) আপেক্ষিকত্ববশতঃ (পদাৰ্থসমূহেৰে) “স্বভাবসিদ্ধি” অৰ্থাৎ স্বকীয় স্বৰূপে সিদ্ধি হয় না, অৰ্থাৎ কোন পদাৰ্থই বাস্তব হইতে পারে না ।

ভাষ্য । অপেক্ষাকৃতমাপেক্ষিকং । হ্ৰস্বাপেক্ষাকৃতং দীৰ্ঘং, দীৰ্ঘাপেক্ষাকৃতং হ্ৰস্বং, ন স্বেনাত্মনাবস্থিতং কিঞ্চিৎ । কস্মাৎ ? অপেক্ষা-সামৰ্থ্যাৎ, তস্মান্ন স্বভাবসিদ্ধিৰ্ভাবানামিতি ।

অনুবাদ । “আপেক্ষিক” বলিতে অপেক্ষাকৃত । হ্ৰস্বেৰে অপেক্ষাকৃত দীৰ্ঘ, দীৰ্ঘেৰে অপেক্ষাকৃত হ্ৰস্ব, কোন বস্তু স্বকীয় স্বৰূপে অবস্থিত নহে । (প্ৰশ্ন) কেন ? (উত্তৰ) অপেক্ষাৰ সামৰ্থ্যবশতঃ,—অতএব পদাৰ্থসমূহেৰে স্বভাবেৰে সিদ্ধি হয় না ।

টিপ্পনী । পূৰ্বসূত্ৰে মহৰ্ষি ভাবসমূহেৰে যে “স্বভাবসিদ্ধি” বলিয়াছেন, সৰ্বশূন্যতাবাদী তাহা স্বীকাৰ করেন না । তিনি অস্থ যুক্তিৰে দ্বাৰা উহা খণ্ডন করেন । তাই মহৰ্ষি আবার এই সূত্ৰেৰে দ্বাৰা সৰ্বশূন্যতাবাদীৰে সেই যুক্তিৰে উল্লেখ কৰিয়া, পূৰ্বপক্ষ সমর্থন কৰিয়াছেন যে, ভাবসমূহেৰে অৰ্থাৎ কোন পদাৰ্থেৰেই স্বভাবসিদ্ধি হয় না । অৰ্থাৎ কোন পদাৰ্থই স্বকীয় স্বৰূপে অবস্থিত নহে, সকল পদাৰ্থই অবাস্তব । কাৰণ, সকল পদাৰ্থই আপেক্ষিক । আপেক্ষিক বলিতে অপেক্ষাকৃত অৰ্থাৎ অন্ত্যাপেক্ষ । ভাষ্যকাৰ ইহাৰ দৃষ্টান্তৰূপে বলিয়াছেন যে, হ্ৰস্বেৰে আপেক্ষিক দীৰ্ঘ, দীৰ্ঘেৰে আপেক্ষিক হ্ৰস্ব । অৰ্থাৎ যে দ্ৰব্যকে হ্ৰস্ব বা খৰ্ব বলা হয়, তাহা সৰ্ব্বাপেক্ষা হ্ৰস্ব নহে, তাহা উহা হইতে দীৰ্ঘ দ্ৰব্য অপেক্ষায় হ্ৰস্ব, এবং যে দ্ৰব্যকে দীৰ্ঘ বলা হয়, তাহাও সৰ্ব্বাপেক্ষা দীৰ্ঘ নহে, তাহাও উহা হইতে হ্ৰস্ব দ্ৰব্য অপেক্ষায় দীৰ্ঘ । এক হস্তপৰিমিত দণ্ড হইতে দুই হস্তপৰিমিত দণ্ড দীৰ্ঘ এবং উহা হইতে এক হস্তপৰিমিত সেই দণ্ড হ্ৰস্ব । এইৰূপে সমস্ত পদাৰ্থই পরস্পৰ সাপেক্ষ বলিয়া কোন পদাৰ্থেৰে স্বভাবসিদ্ধি হয় না, অৰ্থাৎ কোন পদাৰ্থই বাস্তব নহে, ইহা স্বীকাৰ্য্য । তাৎপৰ্য্য-টীকাৰ পূৰ্বপক্ষবাদীৰ যুক্তিৰে ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, জগতে সমস্ত পদাৰ্থই ভিন্ন-স্বভাব, কিন্তু সমস্ত পদাৰ্থেৰে ভিন্নত্বও অন্ত্যাপেক্ষ । যেমন বাহা নীল বলিয়া কথিত হয়, তাহা পীতাদি অপেক্ষায় ভিন্ন, স্বভাবতঃ ভিন্ন নহে । তাহা হইলে নীলকে নীল হইতেও ভিন্ন বলা যাইতে পারে । কিন্তু তাহা কেইই বলেন না । সুতৰাং নীল স্বভাবতঃই ভিন্ন নহে, ইহা সকলেৰেই স্বীকাৰ্য্য । এইৰূপ হ্ৰস্বত্ব,

দীর্ঘত্ব, পরত্ব, অপরত্ব, পিতৃত্ব, পুত্রত্ব প্রভৃতি সমস্ত ধর্মই পরস্পর সাপেক্ষ । “পরত্ব” বলিতে জ্যেষ্ঠত্ব ও দূরত্ব, “অপরত্ব” বলিতে কনিষ্ঠত্ব ও নিকটত্ব । সুতরাং উহাও কোন পদার্থের স্বাভাবিক হইতে পারে না ; কারণ, উহা আপেক্ষিক বা সাপেক্ষ । যে পদার্থে কাহারও অপেক্ষায় “পরত্ব” আছে, সেই পদার্থের অপেক্ষায় সেই অত্র পদার্থে অপরত্ব আছে । এইরূপ পিতৃত্ব, পুত্রত্ব প্রভৃতিও কাহারও স্বাভাবিক ধর্ম হইতে পারে না ; কারণ, ঐ সমস্তই সাপেক্ষ । যিনি পিতা, তিনি তাঁহার পুত্রেরই পিতা, যিনি পুত্র, তিনি তাঁহার ঐ পিতারই পুত্র, সকলেই সকলের পিতা ও পুত্র নহে । সুতরাং জগতে যখন সকল পদার্থই সাপেক্ষ, তখন সকল পদার্থই অবাস্তব অসং ; কারণ, যাহা সাপেক্ষ, তাহা বাস্তব নহে, ইহা সকলেরই স্বীকার্য্য । যেমন শুভ্র স্ফটিকের নিকটে রক্ত জবাপুষ্প রাখিলে ঐ স্ফটিককে তখন রক্তবর্ণ দেখা যায় । ঐ স্ফটিকে বস্তুতঃ রক্ত রূপ নাই, কিন্তু ঐ জবাপুষ্পের সান্নিধ্যবশতঃই উহাতে রক্ত রূপের ভ্রম হয় । দেখানে আরোপিত রক্ত রূপ বাস্তব পদার্থ নহে, উহা ঐ জবাপুষ্পসাপেক্ষ, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে । কারণ, সে স্থান হইতে ঐ জবাপুষ্পকে লইয়া গেলে তখন আর ঐ স্ফটিককে রক্তবর্ণ দেখা যায় না । তাহা হইলে বাহ্য সাপেক্ষ, তাহা স্বাভাবিক নহে—তাহা অবাস্তব অসং ; যেমন রক্তজবাপুষ্প-সাপেক্ষ স্ফটিকের রক্ততা । এইরূপে ব্যাপ্তিনিষ্ঠয় হওয়ায় সাপেক্ষত্ব হেতুর দ্বারা সকল পদার্থেরই অসত্তা সিদ্ধ হয়, ইহাই এখানে ভাংপর্য্যটিকাকার প্রভৃতির ব্যাখ্যায়সারে পূর্বপক্ষবাদীর গূঢ় তাৎপর্য্য ॥ ৩৯

সূত্র । ব্যাহতত্বাদযুক্তং ॥৪০॥৩৮-৩॥

অনুবাদ । (উত্তর) ব্যাহতত্ব অর্থাৎ ব্যাঘাতবশতঃ (পূর্বোক্ত আপেক্ষিকত্ব) অযুক্ত অর্থাৎ উহা উপপন্ন হয় না ।

ভাষ্য । যদি হ্রস্বাপেক্ষাকৃতং দীর্ঘং, হ্রস্বমনাপেক্ষিকং, কিমিদানী-মপেক্ষ্য “হ্রস্ব”মিতি গৃহ্যতে ? অথ দীর্ঘাপেক্ষাকৃতং হ্রস্বং, দীর্ঘমনা-পেক্ষিকং, কিমিদানীমপেক্ষ্য “দীর্ঘ”মিতি গৃহ্যতে ? এবমিতরেরেতা-শ্রয়োরেকাভাবেহন্যতরাভাবাত্তয়াভাব ইত্যপেক্ষাব্যবস্থাহনুপপন্ন ।

স্বভাবসিদ্ধাবসত্যং সময়োঃ পরিমণ্ডলয়োর্ব্বা দ্রব্যয়োরাপেক্ষিকে দীর্ঘত্বহ্রস্বত্বে কস্মিন্ন ভবতঃ ? অপেক্ষায়ামনপেক্ষায়াক্ষ দ্রব্যয়ো-রভেদঃ, যাবতী দ্রব্যে অপেক্ষমাণে তাবতী এবানপেক্ষমাণে, নান্যতরত্র ভেদঃ । আপেক্ষিকত্বে সত্যন্যতরত্র বিশেষোপজনঃ শ্রাদিতি ।

কিমপেক্ষাসামর্থ্যমিতি চেৎ ? দ্বয়োগ্রহণেহতিশয়গ্রহণোপপত্তিঃ । স্বে দ্রব্যে পশ্চম্নেকত্র বিদ্যমানমতিশয়ং গৃহ্ণাতি, তদদীর্ঘমিতি ব্যবশ্রুতি, যচ্চ হীনং গৃহ্ণাতি তদহ্রস্বমিতি ব্যবশ্রুতীতি । এতচ্চাপেক্ষাসামর্থ্যমিতি ।

অনুবাদ। যদি দীর্ঘ, হ্রস্বের অপেক্ষাকৃত অর্থাৎ আপেক্ষিক হয়, হ্রস্ব অনাপেক্ষিক হয়, তাহা হইলে কাহাকে অপেক্ষা করিয়া “হ্রস্ব” এইরূপ জ্ঞান হয়? আর যদি হ্রস্ব দীর্ঘের অপেক্ষাকৃত অর্থাৎ আপেক্ষিক হয়, দীর্ঘ অনাপেক্ষিক হয়, তাহা হইলে কাহাকে অপেক্ষা করিয়া “দীর্ঘ” এইরূপ জ্ঞান হয়? এবং পরস্পরাশ্রিত হ্রস্ব ও দীর্ঘের অর্থাৎ যদি হ্রস্ব ও দীর্ঘ পরস্পর সাপেক্ষ হয়, তাহা হইলে উহার একের অভাবে অগত্যের অর্থাৎ অপরেরও অভাবপ্রযুক্ত উভয়েরই অভাব হয়, এ জগৎ অপেক্ষাব্যবস্থা অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষামূলক হ্রস্বদীর্ঘব্যবস্থা উপপন্ন হয় না।

পরন্তু “স্বভাবসিক্তি” অর্থাৎ হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থের বাস্তব স্বকীয় স্বরূপে সিক্তি না হইলে তুল্য অথবা “পরিমণ্ডল” অর্থাৎ অণুপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের আপেক্ষিক দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব কেন হয় না? পরন্তু অপেক্ষা ও অনপেক্ষা অর্থাৎ হ্রস্ব ও দীর্ঘের সাপেক্ষত্ব ও নিরপেক্ষত্ব থাকিলেও দ্রব্যদ্বয়ের অভেদ অর্থাৎ সাম্য আছে। (তাৎপর্য) যে পরিমাণে দুইটি দ্রব্যই অপেক্ষমাণ অর্থাৎ অগ্ৰে অপেক্ষা করে, সেই পরিমাণে সেই দুইটি দ্রব্যই অনপেক্ষমাণ অর্থাৎ পরস্পরকে অপেক্ষা করে না, (কিন্তু) অগ্ৰতর দ্রব্যে অর্থাৎ ঐ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যে কোন দ্রব্যেই ভেদ (বৈষম্য) নাই। আপেক্ষিকত্বপ্রযুক্ত অর্থাৎ ঐ দ্রব্যদ্বয়েরও অগ্ৰাপেক্ষত্ব থাকায় তৎপ্রযুক্ত একতর দ্রব্যে বিশেষের (পরিমাণভেদের) উৎপত্তি হউক?

(প্রশ্ন) অপেক্ষার সামর্থ্য অর্থাৎ সাফল্য কি? (উত্তর) দুইটি দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হইলে “অতিশয়”র অর্থাৎ পরিমাণের উৎকর্ষের প্রত্যক্ষের উপপত্তি। বিশদার্থ এই যে, দুইটি দ্রব্য দর্শন করতঃ একটি দ্রব্যে “অতিশয়” অর্থাৎ পরিমাণের উৎকর্ষ প্রত্যক্ষ করে, সেই দ্রব্যকে “দীর্ঘ” বলিয়া নিশ্চয় করে, এবং যে দ্রব্যকে হীন অর্থাৎ পূর্বোক্ত দ্রব্য অপেক্ষায় ন্যূন পরিমাণ বলিয়া প্রত্যক্ষ করে, সেই দ্রব্যকেই “হ্রস্ব” বলিয়া নিশ্চয় করে। ইহাই অপেক্ষার সামর্থ্য।

টিপ্পনী। পূর্বস্বত্রোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই স্বত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থের যে আপেক্ষিকত্ব বলা হইয়াছে, তাহা অযুক্ত। কারণ, হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থে পূর্বপক্ষবাদীর কথিত আপেক্ষিকত্ব বা সাপেক্ষত্ব ব্যাহত। অর্থাৎ হ্রস্ব দীর্ঘ প্রভৃতি পদার্থে পূর্বোক্তরূপ আপেক্ষিকত্ব থাকিতেই পারে না, উহা স্বীকার করাই যায় না। ভাষ্যকার স্বত্রোক্ত “ব্যাহতত্ব” বা ব্যাঘাত বঝাইতে বলিয়াছেন যে, যদি দীর্ঘ পদার্থকে হ্রস্বসাপেক্ষ বলা হয়, তাহা হইলে হ্রস্ব পদার্থকে ঐ দীর্ঘনিরপেক্ষ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে হ্রস্বের জ্ঞান কিরূপে হইবে? হ্রস্ব যদি দীর্ঘকে অপেক্ষা না করে, তাহা হইলে আর কাহাকে অপেক্ষা করিয়া হ্রস্বের জ্ঞান হইবে? অর্থাৎ তাহা হইলে পূর্বপক্ষবাদীর মতানুসারে হ্রস্বের জ্ঞান হইতেই পারে না। আর

যদি বল, হ্রস্ব পদার্থ দীর্ঘ পদার্থকে অপেক্ষা করে, উহা দীর্ঘসাপেক্ষ, দীর্ঘ পদার্থকে অপেক্ষা করিয়াই উহার জ্ঞান হয়, তাহা হইলে ঐ দীর্ঘ পদার্থকে হ্রস্বনিরপেক্ষ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে ঐ দীর্ঘের জ্ঞান কিরূপে হইবে? দীর্ঘ যদি হ্রস্বকে অপেক্ষা না করে, তাহা হইলে আর কাহাকে অপেক্ষা করিয়া ঐ দীর্ঘের জ্ঞান হইবে? অর্থাৎ তাহা হইলে পূর্বপক্ষবাদীর মতানুসারে দীর্ঘের জ্ঞান হইতেই পারে না। তাৎপর্য্য এই যে, যে পদার্থ নিজের উৎপত্তি ও জ্ঞানে অপর পদার্থকে অপেক্ষা করে, ঐ অপর পদার্থ সেই পদার্থের উৎপত্তির পূর্বেই সিদ্ধ থাকা আবশ্যক। সুতরাং দীর্ঘ পদার্থ, হ্রস্ব পদার্থকে অপেক্ষা করিলে ঐ হ্রস্ব পদার্থ সেই দীর্ঘ পদার্থের উৎপত্তির পূর্বেই সিদ্ধ আছে, ইহা স্বীকার্য্য। তাহা হইলে সেই হ্রস্ব পদার্থ নিরপেক্ষ বলিয়া স্বীকৃত হওয়ায় সকল পদার্থই সাপেক্ষ, ইহা আর বলা যায় না। হ্রস্ব পদার্থের নিরপেক্ষত্ব স্বীকার করিতে বাধ্য হইলে উহাতে পূর্বপক্ষবাদীর স্বীকৃত সাপেক্ষত্ব ব্যাহত হয়। আর যদি পূর্বপক্ষবাদী পূর্বোক্ত দোষভয়ে হ্রস্ব পদার্থকে দীর্ঘসাপেক্ষই বলেন, তাহা হইলে ঐ দীর্ঘ পদার্থকে নিরপেক্ষ বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ঐ দীর্ঘ পদার্থ পূর্বসিদ্ধ না থাকিলে তাহাকে অপেক্ষা করিয়া হ্রস্বের জ্ঞান হইতে পারে না। যাহা পূর্বে নিজেই অসিদ্ধ, তাহাকে অপেক্ষা করিয়া অন্য পদার্থের জ্ঞান হইতে পারে না। সুতরাং এই দ্বিতীয় পক্ষে দীর্ঘ পদার্থকে হ্রস্বের পূর্বসিদ্ধ বলিয়া স্বীকার করিতে বাধ্য হইলে ঐ দীর্ঘ পদার্থের নিরপেক্ষত্বই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে উহাতে পূর্বপক্ষবাদীর স্বীকৃত সাপেক্ষত্ব ব্যাহত হয়। পূর্বপক্ষবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, আমরা ত হ্রস্ব ও দীর্ঘকে পরস্পর সাপেক্ষই বলিয়াছি। আমাদিগের মতে হ্রস্বের আপেক্ষিক দীর্ঘ, দীর্ঘের আপেক্ষিক হ্রস্ব। এইরূপ সমস্ত পদার্থই সাপেক্ষ, সুতরাং অসং। ভাষ্যকার এই তৃতীয় পক্ষে দোষ বলিয়াছেন যে, হ্রস্ব ও দীর্ঘ পরস্পর সাপেক্ষ হইলে পরস্পরাশ্রিত হওয়ায় হ্রস্বের পূর্বে দীর্ঘ নাই এবং দীর্ঘের পূর্বেও হ্রস্ব নাই, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, হ্রস্ব পূর্বসিদ্ধ না থাকিলে হ্রস্বসাপেক্ষ দীর্ঘ থাকিতে পারে না। আবার দীর্ঘ পূর্বসিদ্ধ না থাকিলে দীর্ঘসাপেক্ষ হ্রস্বও থাকিতে পারে না। সুতরাং এই পক্ষে পরস্পরাশ্রয়-দোষবশতঃ হ্রস্বও নাই, দীর্ঘও নাই, সুতরাং হ্রস্ব ও দীর্ঘ, এই উভয়ই নাই, ইহাই স্বীকার করিতে হয়। কারণ, হ্রস্ব ও দীর্ঘের মধ্যে হ্রস্বের অভাবে অন্যতরের অর্থাৎ দীর্ঘেরও অভাব হওয়ায় এবং দীর্ঘের অভাবে হ্রস্বেরও অভাব হওয়ায় ঐ উভয়েরই অভাব হইয়া পড়ে। সুতরাং হ্রস্ব ও দীর্ঘকে পরস্পর সাপেক্ষ বলিলে ঐ উভয়ের সিদ্ধিই হইতে পারে না। সর্বশৃঙ্খলাবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, যদি উক্ত ক্রমে হ্রস্ব ও দীর্ঘ, এই উভয়ের অভাবই হয়, তাহা হইলে ত আমাদিগের ইষ্ট-সিদ্ধিই হইল, আমরা ত কোন পদার্থেরই সত্তা স্বীকার করি না। যে কোনরূপে সকল পদার্থের অসত্তা সিদ্ধ হইলেই আমাদিগের ইষ্টসিদ্ধিই হয়। এ জন্য ভাষ্যকার পূর্বপক্ষবাদীর যুক্তি খণ্ডন করিতে পরে আবার বলিয়াছেন যে, স্বভাব সিদ্ধ না হইলে অর্থাৎ হ্রস্বত্ব দীর্ঘত্ব প্রভৃতি বস্তুর স্বাভাবিক ধর্ম নহে, উহা সাপেক্ষ, এই সিদ্ধান্তে তুল্যপরিমাণ দুইটি দ্রব্য অথবা দুইটি পরিমণ্ডল অর্থাৎ দুইটি পরিমাণের আপেক্ষিক দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব কেন হয় না? তাৎপর্য্য এই যে, তুল্যপরিমাণ যে কোন দুইটি দ্রব্য অথবা দুইটি পরিমাণের মধ্যে কেহ ক'ভাবেও অপেক্ষার দীর্ঘও নহে, হ্রস্বও নহে,

ইহা পূর্বপক্ষবাদীও স্বীকার করেন। কিন্তু যদি দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব কোন বস্তুরই স্বাভাবিক ধর্ম না হয়, উহা কল্পিত অবাস্তব পদার্থই হয়, তাহা হইলে পূর্বোক্ত তুল্যপরিমাণ দুইটি দ্রব্য অথবা পরমাণুদ্বয়েরও আপেক্ষিক দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব হইতে পারে। পূর্বপক্ষবাদীর মতে যখন সমস্ত পদার্থই আপেক্ষিক অর্থাৎ সাপেক্ষ, তখন তিনি তুল্যপরিমাণ দ্রব্য ও পরমাণুকেও নিরপেক্ষ বলিতে পারিবেন না। সুতরাং সাপেক্ষত্ববশতঃ বিষমপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের ত্রায় সমপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যেও একটির হ্রস্বত্ব ও অপরটির দীর্ঘত্ব কেন হয় না? ইহা বলা আবশ্যক। হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব বস্তুর স্বাভাবিক ধর্ম হইলে পূর্বোক্ত আপত্তি হইতে পারে না। কারণ, তুল্যপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ের একটির হ্রস্বত্ব ও অপরটির দীর্ঘত্ব স্বভাব অর্থাৎ স্বকীয় ধর্মই নহে, এবং পরমাণুর হ্রস্বত্ব দীর্ঘত্ব স্বভাবই নহে। পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, তুল্যপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়ও উহা হইতে হ্রস্বপরিমাণ দ্রব্যের অপেক্ষায় দীর্ঘ এবং উহা হইতে দীর্ঘপরিমাণ দ্রব্যের অপেক্ষায় হ্রস্ব, সুতরাং ঐ দ্রব্যদ্বয়েও অপরের অপেক্ষা অর্থাৎ সাপেক্ষত্ব আছে। কিন্তু ঐ দ্রব্যদ্বয় তুল্যপরিমাণ বলিয়া পরস্পর নিরপেক্ষ, সুতরাং উহাতে পরস্পর অনপেক্ষা অর্থাৎ নিরপেক্ষত্বও আছে। তাই ঐ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যে একের হ্রস্বত্ব ও অপরের দীর্ঘত্ব হইতে পারে না। এতদুত্তরে ভাষ্যকার পরে বলিয়াছেন যে, অপেক্ষা ও অনপেক্ষা থাকিলেও দ্রব্যদ্বয়ের বৈষম্য নাই। পরে ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, যে পরিমাণ অর্থাৎ তুল্যপরিমাণ যে দুইটি দ্রব্য অপর দ্রব্যকে অপেক্ষা করে, সেই দুইটি দ্রব্যই পরস্পরকে অপেক্ষা করে না, কিন্তু উহার কোন দ্রব্যই ভেদ অর্থাৎ পরিমাণ-বৈষম্য নাই। তাৎপর্য্য এই যে, তুল্যপরিমাণ যে দুইটি দ্রব্যকে পরস্পর নিরপেক্ষ বলিতেছে, সেই দুইটি দ্রব্যকেই সাপেক্ষ বলিয়াও স্বীকার করিতেছে। কারণ, ঐ দ্রব্যদ্বয়কে সাপেক্ষ না বলিলে সকল পদার্থে সাপেক্ষত্ব ব্যাহত হয়। কিন্তু তুল্যপরিমাণ ঐ দ্রব্যদ্বয় পরস্পর নিরপেক্ষ হইলেও উহাতে যখন সাপেক্ষত্বও আছে, তখন তৎপ্রযুক্ত ঐ দ্রব্যদ্বয়ের পরিমাণ-ভেদ অর্থাৎ হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব অবশ্য হইতে পারে। তাই ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, আপেক্ষিকত্ব অর্থাৎ সাপেক্ষত্ব থাকিলে তৎপ্রযুক্ত ঐ দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যে কোন এক দ্রব্য বিশেষের অর্থাৎ হ্রস্বত্ব বা দীর্ঘত্বের উৎপত্তি হউক? পূর্বপক্ষবাদী যে অপেক্ষাকে হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্বের নিমিত্ত বলিয়াছেন, উহা যখন তুল্যপরিমাণ দ্রব্যদ্বয়েও আছে, তখন ঐ দ্রব্যদ্বয়ের একের হ্রস্বত্ব ও অপরের দীর্ঘত্ব কেন হইবে না? কিন্তু ঐ দ্রব্যদ্বয়ের যে পরিমাণ-বৈষম্যরূপ ভেদ নাই, ইহা তাহারও স্বীকার্য্য। পূর্বপক্ষবাদী অবশ্যই প্রশ্ন করিবেন যে, যদি হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব দ্রব্যের স্বাভাবিক ধর্মই হয়, তাহা হইলে অপেক্ষার সামর্থ্য্য অর্থাৎ সাফল্য কি? তাৎপর্য্য এই যে, কোন দ্রব্য কোন দ্রব্য অপেক্ষায় হ্রস্ব এবং কোন দ্রব্য অপেক্ষায় দীর্ঘ, সকল দ্রব্যই সকল দ্রব্য অপেক্ষায় হ্রস্ব ও দীর্ঘ, ইহা কেহই বলেন না। সুতরাং হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব যে অপেক্ষাকৃত, ইহা সকলেরই স্বীকার্য্য। কিন্তু যদি হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব স্বাভাবিক ধর্মই হয়, তাহা হইলে আর অপেক্ষার প্রয়োজন কি? বাহা স্বাভাবিক, তাহা ত কাহারও আপেক্ষিক হয় না। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষা ব্যর্থ। ভাষ্যকার শেষে নিজেই এই প্রশ্ন করিয়া তদুত্তরে বলিয়াছেন যে, দুইটি দ্রব্য দেখিলে তন্মধ্যে যে দ্রব্য অতিশয় অর্থাৎ পরিমাণের অধিক্য দেখে, ঐ দ্রব্যকে দীর্ঘ বলিয়া নিশ্চয়

করে। যে দ্রব্যে তদপেক্ষায় নূন পরিমাণ দেখে, ঐ দ্রব্যকে হ্রস্ব বলিয়া নিশ্চয় করে, ইহাই অপেক্ষার সাফল্য। তাৎপর্য্য এই যে, হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব দ্রব্যের স্বাভাবিক ধর্ম্ম অর্থাৎ স্বকীয় বাস্তব ধর্ম্ম হইলেও উহার জ্ঞানে পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষা-বুদ্ধি আবশ্যক। কারণ, দীর্ঘ ও হ্রস্ব দুইটি দ্রব্য দেখিলে তন্মধ্যে একটিকে দীর্ঘ বলিয়া ও অপরটিকে হ্রস্ব বলিয়া যে নিশ্চয় জন্মে, তাহাতে ঐ দ্রব্যদ্বয়ের পরিমাণের আধিক্য ও নূনতার জ্ঞান আবশ্যক। আধিক্য ও নূনতার জ্ঞানে অপেক্ষার জ্ঞান আবশ্যক। কারণ, যাহার অপেক্ষায় অধিক ও যাহার অপেক্ষায় নূন, তাহা না বুঝিলে আধিক্য ও নূনতা বুঝা যায় না। সুতরাং হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্ব বুঝিতে অপেক্ষার জ্ঞান আবশ্যক হওয়ায় অপেক্ষা ব্যর্থ নহে। কিন্তু ঐ হ্রস্বত্ব ও দীর্ঘত্বরূপ পদার্থ অপেক্ষাকৃত নহে, উহা বাস্তব কারণজন্ত বাস্তব ধর্ম্ম। তাৎপর্য্যটীকাকারও ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব পরিমাণবিশেষ, উহা সং দ্রব্যের স্বাভাবিক অর্থাৎ বাস্তব ধর্ম্ম। উহার উৎপত্তিতে হ্রস্ব ও দীর্ঘ দ্রব্যদ্বয়ের জ্ঞানের কোন অপেক্ষা নাই। কিন্তু উহার উৎকর্ষ ও অপকর্ষের জ্ঞান পরস্পরের জ্ঞান-সাপেক্ষ। ইক্ষুবৃষ্টি হইতে বংশবাষ্টির দীর্ঘত্ব বুঝিতে এবং বংশবাষ্টি হইতে ইক্ষুবৃষ্টির হ্রস্বত্ব বুঝিতে ইক্ষুবৃষ্টি ও বংশবাষ্টির জ্ঞান আবশ্যক এবং বস্তুর পরস্পর ভেদও অল্প বস্তুকে অপেক্ষা করে না, উহা অল্প বস্তুসাপেক্ষ নহে, কিন্তু উহার জ্ঞান অল্প বস্তুর জ্ঞানসাপেক্ষ। কারণ, ভেদ বুঝিতে যে বস্তু হইতে ভেদ, তাহা বুঝা আবশ্যক হয়। এইরূপ পিতৃত্ব পুত্রত্ব প্রভৃতিও পিতৃদিগের স্বকীয় ধর্ম্ম, উহার উৎপত্তি পুত্রাদিসাপেক্ষ নহে। কিন্তু পিতৃহাদিধর্ম্মের জ্ঞানই পুত্রাদির জ্ঞানসাপেক্ষ। কারণ, যাহার পিতা, তাহাকে না বুঝিলে পিতৃত্ব বুঝা যায় না এবং যাহার পুত্র, তাহাকে না বুঝিলে পুত্রত্ব বুঝা যায় না। তাৎপর্য্যটীকাকার শেষে বলিয়াছেন যে, যদিও পরত্ব ও অপরত্ব প্রভৃতি গুণ, নিজের উৎপত্তিতেই অপেক্ষা-বুদ্ধি-সাপেক্ষ, ইহা ত্রায় ও বৈশেষিক শাস্ত্রের দিকান্ত, তথাপি ঐ সকল পদার্থ লোকযাত্রা-নির্বাহক হওয়ায় অসং বলা যায় না। কারণ, ঐ সমস্ত অধীক ইহা লোকযাত্রা নির্বাহক হইতে পারে না। জ্যেষ্ঠত্ব কনিষ্ঠত্ব, দূরত্ব ও নিকটত্ব প্রভৃতি পদার্থ লোকযাত্রার নির্বাহক। পরন্তু ঐ সকল পদার্থ অপেক্ষা-বুদ্ধিসাপেক্ষ হইলেও উহার অধার-দ্রব্য, সাপেক্ষ নহে। সুতরাং সর্বশূন্যতাবাদী সকল পদার্থই সাপেক্ষ বলিয়া যে অসং বলিয়াছেন, তাহাও বলিতে পারেন না। কারণ, সকল পদার্থই সাপেক্ষ নহে। উদ্যোতকরও বলিয়াছেন যে, হ্রস্বত্ব দীর্ঘত্ব, পরত্ব অপরত্ব প্রভৃতি কতিপয় পদার্থকে সাপেক্ষ বলিয়া সমর্থন করিয়া, সকল পদার্থ সাপেক্ষ, সুতরাং অসং, ইহা কোনরূপেই বলা যায় না। কারণ, রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ প্রভৃতি অসংখ্য পদার্থও তাহার জ্ঞানে পূর্বোক্তরূপ অপেক্ষার কোন প্রয়োজন নাই। সুতরাং সকল পদার্থই সাপেক্ষ নহে। তাৎপর্য্য-টীকাকার তাহার পূর্বোক্ত বিশেষ যুক্তির খণ্ডন করিতে পরে বলিয়াছেন যে, নিত্য ও অনিত্য, এই দ্বিবিধ ভাব পদার্থই আছে। নিত্য পদার্থও যে “অর্থক্রিয়াকারী” অর্থাৎ কার্যাজনক হইতে পারে, ইহা তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কিকে ক্ষণিকত্ববাদ নিরাস করিতে উপপাদন করিয়াছি। অনিত্য পদার্থও স্বকীয় কারণ হইতে উৎপন্ন হইয়া বিনাশের কারণ উপস্থিত হইলে বিনষ্ট হইয়া থাকে; বিনাশে উহার স্বভাব নহে। বিনাশে উহার স্বভাব নহে। কেহ বিনাশ করিতে পারে না, ইহা

নিযুক্তিক। যদি বল, নীলকে কেহ পীত করিতে পারে না কেন? এতদ্বারা বক্তব্য এই যে, নীল বস্তুকে পীত করিতে অবশ্যই পারা যায়। যেমন শ্রাম ঘট বিলক্ষণ অগ্নিসংযোগবশতঃ রক্তবর্ণ হইতেছে, তদ্রূপ নীলবস্তুর পীতবর্ণ দ্রব্যবিশেষের বিলক্ষণ-সংযোগবশতঃ পীতবর্ণ হয়। যদি বল, নীলবস্তুকে কেহ পীত করিতে পারে না, ইহাই আমার বক্তব্য, তাহা হইলে বলিব, ইহা সত্য। কিন্তু ভাবকেও কেহ অভাব করিতে পারে না, ইহাও আমরা বলিব। যদি নীল পীত বস্তু স্বীকার করিয়া নীলবস্তুকে পীত করা যায় না, এই কথা বল, তাহা হইলে ভাবপদার্থও আছে, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে ভাবকে অভাব করা যায় না, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং ইহাই স্বীকার করিতে হইবে যে, যেমন কুস্তে ক্রমশঃ শ্রাম রূপ ও রক্ত রূপ জন্মে, তদ্রূপ প্রথমে ঐ কুস্তের অবয়বে কুস্ত নামক দ্রব্য জন্মে এবং পরে তাহাতে বিনাশের কারণ উপস্থিত হইলে ঐ কুস্তের বিনাশরূপ অভাব জন্মে। কিন্তু ঐ কুস্তই অভাব নহে—বাহ্য ভাব, তাহা কখনই অভাব হইতে পারে না।

উদ্যোতকর সর্বশেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত সর্বশূন্যতাবাদ সর্বথা ব্যাহত; সুতরাং অযুক্ত। প্রথম ব্যাঘাত এই যে, যিনি বলিবেন, “সকল পদার্থই অভাব”, তাহাকে ঐ বিষয়ে প্রমাণ প্রদান করিলে যদি তিনি কোন প্রমাণ বলেন, তাহা হইলে প্রমাণের সত্তা স্বীকার করায় তাঁহার কথিত সকল পদার্থের অসত্তা ব্যাহত হয়। কারণ, প্রমাণকে সং বলিয়া স্বীকার না করিলে উহার দ্বারা তাঁহার সাধ্যসিদ্ধি হইতে পারে না। আর যদি উক্ত বিষয়ে কোন প্রমাণ না বলেন, তাহা হইলে প্রমাণের অভাবে তাঁহার ঐ মত সিদ্ধ হইতে পারে না। প্রমাণ ব্যতীতও যদি কোন মত সিদ্ধ হয়, তাহা হইলে “সকল পদার্থই সং” ইহাও বলিতে পারি। ইহাতেও কোন প্রমাণের অপেক্ষা না থাকায় প্রমাণ প্রদান হইতে পারে না। দ্বিতীয় ব্যাঘাত এই যে, যদি সর্বশূন্যতাবাদী তাঁহার “সকল পদার্থই অভাব” এই বাক্যের প্রতিপাদ্য পদার্থের সত্তা স্বীকার করেন, তাহা হইলে সেই প্রতিপাদ্য পদার্থের সত্তা স্বীকৃত হওয়ায় তিনি সকল পদার্থেরই অসত্তা বলিতে পারেন না। আর যদি তিনি ঐ বাক্যের কোন প্রতিপাদ্য পদার্থও স্বীকার না করেন, তাহা হইলে উহা তাঁহার নিরর্থক বর্ণোচ্চারণ মাত্র। কারণ, প্রতিপাদ্য না থাকিলে তাহা বাক্যই হয় না। তৃতীয় ব্যাঘাত এই যে, সর্বশূন্যতাবাদী যদি তাঁহার “সর্বমভাবঃ” এই বাক্যের বোদ্ধা ও বোধয়িতা স্বীকার করেন, তাহা হইলে ঐ উভয় ব্যক্তির সত্তা স্বীকৃত হওয়ায় সকল পদার্থেরই অসত্তা বলিতে পারেন না। বোদ্ধা ও বোধয়িতা ব্যক্তির সত্তা স্বীকার না করিলেও বাক্য প্রয়োগ হইতে পারে না। চতুর্থ ব্যাঘাত এই যে, সর্বশূন্যতাবাদী যদি “সর্বমভাবঃ” এবং “সর্বং ভাবঃ” এই বাক্যদ্বয়ের অর্থভেদ স্বীকার করেন, তাহা হইলে সেই অর্থভেদের সত্তা স্বীকৃত হওয়ায় তিনি সকল পদার্থের অসত্তা বলিতে পারেন না। ঐ বাক্যদ্বয়ের অর্থভেদ স্বীকার না করিলে তিনি ঐ বাক্যদ্বয়ের মধ্যে বিশেষ করিয়া “সর্বমভাবঃ” এই বাক্যই বলেন কেন? তিনি “সর্বং ভাবঃ” এই বাক্যই বলেন না কেন? সুতরাং তিনি যে, ঐ বাক্যদ্বয়ের অর্থভেদের সত্তা স্বীকার করেন, ইহা অস্বীকার করিতে পারিবেন না। তাহা হইলে তিনি অবশেষে সকল পদার্থেরই অসত্তা বলিতে পারেন না। উদ্যোতকর এই সকল কথা বলিয়া

সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, এই সর্বশূন্যতাবাদ যে বেরূপেই বিচার করা যায়, সেই সেইরূপেই অর্থাৎ সর্বপ্রকারেই উপপত্তিসহ হয় না। সূত্রাং উহা সর্বথাই অব্যক্ত। মহষির “ব্যাহতত্বা-
দব্যুক্তং” এই সূত্রের দ্বারা ও উদ্দ্যোতকরের কথিত সর্বপ্রকার ব্যাঘাতপ্রযুক্ত উক্ত মত সর্বথা
অব্যক্ত, ইহাও স্মৃতিত হইয়াছে বুঝা যায় ॥ ৪০ ॥

সর্বশূন্যতা-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১০ ॥

ভাষ্য । অথমে সংখ্যেকান্তবাদাঃ—

সর্বমেকং সদবিশেষাৎ । সর্বং দ্বৈধা নিত্যানিত্যভেদাৎ । সর্বং
ত্রৈধা জ্ঞাতা, জ্ঞানং, জ্ঞেয়মিতি । সর্বং চতুর্ধা—প্রমাতা, প্রমাণং,
প্রমেয়ং, প্রমিতিরিতি । এবং যথাসম্ভবমন্তোহপীতি । তত্র পরীক্ষা ।

অনুবাদ । অনন্তর অর্থাৎ সর্বশূন্যতাবাদের পরে এই সমস্ত “সংখ্যেকান্তবাদ”
(বলিতেছি)—(১) সমস্ত পদার্থ এক, যেহেতু সৎ হইতে বিশেষ (ভেদ) নাই,
অর্থাৎ সমস্ত পদার্থেই নির্বিশেষে “সৎ” এইরূপ প্রতীতি হওয়ায় ঐ “সৎ” হইতে
অভিন্ন বলিয়া সমস্ত পদার্থ একই । (২) সমস্ত পদার্থ দুই প্রকার, যেহেতু নিত্য ও
অনিত্য, এই দুই ভেদ আছে, অর্থাৎ নিত্য ও অনিত্য ভিন্ন আর কোন প্রকার ভেদ না
থাকায় সমস্ত পদার্থ দুই প্রকারই । (৩) সমস্ত পদার্থ তিন প্রকার, (যথা) জ্ঞাতা,
জ্ঞান, জ্ঞেয় । (৪) সমস্ত পদার্থ চারি প্রকার, (যথা) প্রমাতা, প্রমাণ, প্রমেয়,
প্রমিতি । এইরূপ যথাসম্ভব অষ্টও অনেক “সংখ্যেকান্তবাদ” (জানিবে) । সেই
অর্থাৎ পূর্বোক্ত “সংখ্যেকান্তবাদ” বিষয়ে পরীক্ষা (করিতেছেন) ।

সূত্র । সংখ্যেকান্তাসিদ্ধিঃ কারণানুপপত্ত্যুপ-

পত্তিভ্যাং ॥৪১॥৩৮৪॥

অনুবাদ । “কারণে”র অর্থাৎ সাধনের উপপত্তি ও অনুপপত্তিপ্রযুক্ত “সংখ্যে-
কান্তবাদ”সমূহের সিদ্ধি হয় না ।

ভাষ্য । যদি সাধ্যসাধনয়োর্নানাত্বং ? একান্তো ন সিধ্যতি, ব্যতি-
রেকাৎ । অথ সাধ্যসাধনয়োঃভেদঃ ? এবমপ্যেকান্তো ন সিধ্যতি,
সাধনাভাবাৎ । নহি সাধনমন্তরেণ কশ্চিৎ সিদ্ধিরিতি ।

অনুবাদ । যদি সাধ্য ও সাধনের নানাই (ভেদ) থাকে, তাহা হইলে “ব্যতি-
রেকবশতঃ” অর্থাৎ সাধ্য হইতে সেই সাধনের অতিরিক্ত পদার্থবশতঃ একান্ত

(পূর্বোক্ত সংখ্যেকান্তবাদ) সিদ্ধ হয় না, আর যদি সাধ্য ও সাধনের অভেদ হয়, অর্থাৎ সাধ্য হইতে অতিরিক্ত সাধন না থাকে, এইরূপ হইলেও সাধনের অভাববশতঃ “একান্ত” (পূর্বোক্ত সংখ্যেকান্তবাদ) সিদ্ধ হয় না। কারণ, হেতু ব্যতীত কোন পদার্থেরই সিদ্ধি হয় না।

টিপ্পনী। মহর্ষি “প্রত্যভাবের” পরীক্ষা-প্রসঙ্গে ঐ পরীক্ষা পরিশোধনের জন্তই “সর্বশূন্যতা-বাদ” পর্য্যন্ত কতিপয় “একান্তবাদে”র খণ্ডন করিয়া, শেষে এই সূত্রের দ্বারা “সংখ্যেকান্তবাদে”রও খণ্ডন করিয়াছেন। এই সূত্রে “সংখ্যেকান্তাসিদ্ধিঃ” এই বাক্যের দ্বারা “সংখ্যেকান্তবাদ”ই যে এখানে তাঁহার খণ্ডনীয়, ইহা বুঝা যায়। কিন্তু ঐ “সংখ্যেকান্তবাদ” কহাকে বলে, তাহা প্রথমে বুঝা আবশ্যক। তাই ভাষ্যকার প্রথমে চারি প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদে”র বর্ণন করিয়া, শেষে “এবং যথাসম্ভবমাত্রেইপীতি” এই সন্দর্ভের দ্বারা আরও যে অনেক প্রকার “সংখ্যেকান্তবাদ” আছে, তাহা প্রকাশ করিয়াছেন। যাহার কোন এক পক্ষেই “অন্ত” অর্থাৎ ব্যবস্থা বা নিয়ম আছে, তাহাকে “একান্ত” বলা যায়। সুতরাং যে সকল বাদে (মতে) সংখ্যা একান্ত, এই অর্থে বহুব্রীহি সমাসে “সংখ্যেকান্তবাদ” শব্দের দ্বারা ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত মতগুলি বুঝা যাইতে পারে। “বার্তিক”কার উদ্দ্যোতকর এবং বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এখানে ভাষ্যকারের পাঠের উল্লেখ করিতে “অথমে সংখ্যেকান্ত-বাদাঃ” এইরূপ পাঠেরই উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু তাৎপর্য্যটিকায় “অথৈতে সংখ্যেকান্তবাদাঃ” এইরূপ পাঠ উল্লিখিত দেখা যায়। সে যাহাই হউক, তাৎপর্য্যটিকাকারও “সংখ্যা একান্তা যেষু বাদেষু তে তাৎপৰ্য্যঃ” এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা ভাষ্যকারোক্ত “সংখ্যেকান্তবাদ” শব্দের পূর্বোক্তরূপ অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। (১) সকল পদার্থ এক। (২) সকল পদার্থ দুই প্রকার। (৩) সকল পদার্থ তিন প্রকার। (৪) সকল পদার্থ চারি প্রকার। এই চারিটি মতে যথাক্রমে একত্ব, দ্বিত্ব, ত্রিত্ব ও চতুস্ত্ব সংখ্যা একান্ত অর্থাৎ ঐকান্তিক বা নিয়ত; এ জন্ত ঐ চারিটি মতই “সংখ্যেকান্তবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। উহার মধ্যে সর্বপ্রথম মত—“সর্বমেকং”।

তাৎপর্য্যটিকাকার এখানে এই মতকে অদ্বৈতবাদ বা বিবর্তবাদ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। নিত্যজ্ঞানস্বরূপ ব্রহ্মই একমাত্র বাস্তব পদার্থ, তদভিন্ন বাস্তব দ্বিতীয় কোন পদার্থ পাই। এই জগৎ সেই একমাত্র সং ব্রহ্মেরই বিবর্ত, অর্থাৎ অবিদ্যাবশতঃ রজ্জুতে সর্পের আয়

১। “বার্তিকরক্ষা”কার মহাশয়দ্বৈত বরদরাজ হেতুভাস প্রকরণে “অনেকান্ত” শব্দের অর্থব্যাখ্যায় “অন্ত” শব্দের নিশ্চয় অর্থ বলিয়াছেন। সেখানে টীকাকার মন্তিনাথ বলিয়াছেন যে, নিশ্চয়ার্থবাচক “অন্ত” শব্দের দ্বারা নিয়তত্ব বা নিয়মের সাদৃশ্যবশতঃ ব্যবস্থা অর্থাৎ নিয়ম অর্থই লক্ষিত হইয়াছে। অর্থাৎ যেখানে কোন এক পক্ষে নিশ্চয় আছে, সেখানে সেই পক্ষেই নিয়ম স্বীকৃত হওয়ায় নিশ্চয় ও নিয়ম তুল্য পদার্থ। সুতরাং এখানে নিশ্চয়বাচক “অন্ত” শব্দের লক্ষণার দ্বারা নিয়ম অর্থ বুঝা যাইতে পারে। এখানে গ্রন্থকার বরদরাজের উহাই তাৎপর্য্য। মন্তিনাথের কথা-নুসারে “অন্ত” শব্দের দ্বারা নিয়ম অর্থ বুঝিলে এখানে “একান্ত” শব্দের দ্বারা একনিয়ত বা কোন এক পক্ষে নিয়মবদ্ধ, এইরূপ অর্থ বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু “অন্ত” শব্দের ধর্ম্ম অর্থেও প্রয়োগ আছে। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতি অন্ততঃ ধর্ম্ম অর্থেও “অন্ত” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। ১ম খণ্ড, ৩৩৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

ব্রহ্মই আরোপিত, স্মৃতরাং গগন-কুসুমের ত্রায় একেবারে অসং বা অলীক না হইলেও মিথ্যা অর্থাৎ অনির্বাচ্য, ইহাই ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদ বা বিবর্তবাদ। এই মতে কোন পদার্থেরই এক ব্রহ্মের সত্তা হইতে অতিরিক্ত বাস্তব সত্তা না থাকায় সকল পদার্থ বস্তুতঃ এক, ইহা বলা যায়। তাৎপর্য্যটীকাকারেব মতে ভাষ্যকার “সদবিশেষাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারা পূর্বোক্তরূপ যুক্তিরই সূচনা করিয়াছেন। অর্থাৎ একমাত্র ব্রহ্মই “সং” শব্দের বাচ্য, সেই সং ব্রহ্ম হইতে সকল পদার্থেরই যখন বিশেষ অর্থাৎ বাস্তব ভেদ নাই, তখন সকল পদার্থই বস্তুতঃ সেই অদ্বিতীয় ব্রহ্মস্বরূপ; স্মৃতরাং এক। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে পূর্বোক্ত অদ্বৈতমতের বর্ণন ও সমর্থনপূর্বক পরে এই সূত্রের তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়া পূর্বোক্ত অদ্বৈতমতের খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষির এই সূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা কিরূপে যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতমত খণ্ডিত হয়, তাহা আমরা বুঝিতে পারি না। তাৎপর্য্যটীকাকারও তাহা বিশদ করিয়া বুঝান নাই। “ভায়মঞ্জরী”কার মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ খণ্ডন করিতে বিস্তৃত বিচার করিয়াছেন। তাঁহার শেষ কথা এই যে, অদ্বৈতবাদী-সম্মত “অবিদ্যা” নামে পদার্থ না থাকিলে পূর্বোক্ত অদ্বৈতমত কোনরূপেই সমর্থিত হইতে পারে না। জগতে সর্ব-সম্মত ভেদব্যবহার কোনরূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। কিন্তু ঐ “অবিদ্যা” থাকিলেও ঐ “অবিদ্যা”ই ব্রহ্ম ভিন্ন দ্বিতীয় পদার্থ হওয়ায় পূর্বোক্ত অদ্বৈতমত সিদ্ধ হইতে পারে না। সৃষ্টির পূর্বে ব্রহ্মের ত্রায় অনাদি কোন পদার্থ স্বীকৃত হইলে এই জগৎ প্রথমে ব্রহ্মরূপই ছিল, তখন ব্রহ্মভিন্ন দ্বিতীয় কোন পদার্থ ছিল না, এই সিদ্ধান্ত বলা যাইতে পারে না। পূর্বোক্ত কথা সমর্থন করিতে জয়ন্তভট্টও শেষে মহর্ষি গোতমের এই সূত্র উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহার উদ্ধৃত সূত্রপাঠে সূত্রে “কারণ” শব্দ স্থলে “প্রমাণ” শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়। জয়ন্তভট্ট সেখানে এই সূত্রের তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, যদি অদ্বৈত-সিদ্ধিতে কোন প্রমাণ থাকে, সেই প্রমাণই দ্বিতীয় পদার্থ হওয়ায় অদ্বৈত সিদ্ধ হয় না। আর যদি উহাতে কোন প্রমাণ না থাকে, তাহা হইলেও প্রমাণভাবে উহা সিদ্ধ হইতে পারে না। (ভায়মঞ্জরী, ৫৩১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু এখানে ইহা প্রণিধান কর আবশ্যক যে, অদ্বৈতবাদসমর্থক ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি প্রমাণাদি পদার্থকে একেবারে অসং বলেন নাই। যে পর্য্যন্ত প্রমাণ প্রামেয় ব্যবহার আছে, সে পর্য্যন্ত ব্রহ্ম হইতে অতিরিক্ত প্রমাণেরও ব্যবহারিক সত্তা আছে। তাহারা প্রধানতঃ যে শ্রুতিপ্রমাণের দ্বারা অদ্বৈত মত সমর্থন করিয়াছেন, ঐ শ্রুতিও তাহাদিগের মতে পারমার্থিক বস্তু না হইলেও উহার ব্যবহারিক সত্তা আছে। এবং ঐ অবাস্তব প্রমাণের দ্বারাও যে, বাস্তব তত্ত্বের নির্ণয় হইতে পারে, ইহা বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায় প্রথম পাদের চতুর্দশ সূত্রের ভাষ্য ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকার সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্র শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও সেখানে “ভাস্ত্রী” টীকায় উহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। অদ্বৈত মতে ব্রহ্ম ভিন্ন দ্বিতীয় সত্য পদার্থই স্বীকৃত হয় নাই। কিন্তু অবিদ্যা প্রভৃতি মিথ্যা বা অনির্বাচ্য পদার্থ সমস্তই স্বীকৃত হইয়াছে। তাহাতে অদ্বৈতবাদীদিগের অদ্বৈত-সিদ্ধান্ত-ভঙ্গ হয় না। কারণ, সত্য পদার্থ এক, ইহাই ঐ অদ্বৈত সিদ্ধান্ত। অদ্বৈত সিদ্ধান্তের

“কারণ” অৰ্থাৎ সাধন বা প্ৰমাণ থাকিলে উহাই দ্বিতীয় পদাৰ্থ বলিয়া স্বীকৃত হওয়ায় অদ্বৈত মত সিদ্ধ হয় না, এই এক কথায় অদ্বৈতবাদ বিচূৰ্ণ কৰিতে পাবিলে উহাৰ সংহাৰ সম্পাদনের জন্ম তৎকাল হইতে নানা দেশে নানা সম্প্রদায়ে নানাক্ৰমে সংগ্ৰাম চলিত না। তাৎপৰ্য্যটীকাৰ ইতঃপূৰ্বে “দ্বন্দ্বঃ কারণং” ইত্যাদি (১৯শ) শ্লোকের দ্বারাও পূৰ্ব্বপক্ষৰূপে অদ্বৈতবাদের ব্যাখ্যা কৰিয়া উহা খণ্ডন কৰিয়াছেন। আমরা কিন্তু মহৰ্ষিৰ হৃত্র এবং ভাষ্য ও বার্তিকের দ্বারা পূৰ্বে এবং এখানে যে, অদ্বৈতবাদ খণ্ডিত হইয়াছে, ইহা বুঝিতে পারি নাই। ভাষ্য ও বার্তিকে শঙ্করাচাৰ্য্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদের কোন স্পষ্ট আলোচনা পাওয়া যায় না। পরবৰ্ত্তী কালে শ্ৰীমদ্বাচস্পতি মিশ্ৰ এবং তাঁহাৰ ব্যাখ্যানুসারে “ত্ৰায়মঞ্জৰী”কাৰ জয়ন্ত ভট্ট পূৰ্ব্বোক্ত অদ্বৈতমত খণ্ডনে মহৰ্ষিৰ এই শ্লোকের তাৎপৰ্য্য ব্যক্ত কৰিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায়।

ত্ৰায়হৃত্তবৃত্তিকার নব্যনৈয়ায়িক বিশ্বনাথ পঞ্চানন প্ৰথমে ভাষ্যকাৰের “অথেনে সংখ্যেকান্তবাদঃ” ইত্যাদি সন্দৰ্ভ উদ্ধৃত কৰিয়া ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, যেমন নিত্য ও অনিত্যৰূপে পদাৰ্থের দ্বৈধ অৰ্থাৎ দ্বিপ্ৰকাৰতা, তদ্রূপ সম্ভৱপে পদাৰ্থের একত্ব, ইহা স্পষ্ট অৰ্থ। বৃত্তিকার পৰে বলিয়াছেন যে, অপর সম্প্রদায় “সৰ্বমেকং” এই মতকে অদ্বৈতবাদ বলিয়া ব্যাখ্যা করেন। বৃত্তিকার অপর সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যা বলিয়া এখানে যে, তাৎপৰ্য্যটীকাৰ বাচস্পতি-সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যাই উল্লেখ কৰিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। বৃত্তিকার পৰে কল্পান্তরে “সৰ্বমেকং” এই প্ৰথম মতের নিজে ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, অথবা সমস্ত পদাৰ্থ এক, অৰ্থাৎ দ্বৈতশূন্য। কারণ, “ঘটঃ সন্, পটঃ সন্” ইত্যাদি প্ৰকাৰ প্ৰতীতি হওয়ায় ঘটপটাদি সমস্ত পদাৰ্থই সৎ হইতে অভিন্ন বলিয়া এক, ইহা বুঝা যায়। তাৎপৰ্য্য এই যে, সমস্ত পদাৰ্থই সৎ হইলে সৎ হইতে সমস্ত পদাৰ্থই অভিন্ন, ইহা স্বীকাৰ্য্য। তাহ হইলে ঘট হইতে অভিন্ন যে সৎ, সেই সৎ হইতে পটও অভিন্ন হওয়ায় ঘট ও পট অভিন্ন, ইহাও সিদ্ধ হয়। এইরূপে সমস্ত পদাৰ্থই অভিন্ন হইলে সকল পদাৰ্থই এক অৰ্থাৎ পদাৰ্থের বাস্তব ভেদ বা দ্বিত্বাদি সংখ্যা নাই, ইহাই সিদ্ধ হয়। বৃত্তিকার শেষে এই মতের সাধকৰূপে “একমেনাদ্বয়ং ব্ৰহ্ম নেহ নানান্তি কিঞ্চন” ইত্যাদি শ্ৰুতিও উল্লেখ কৰিয়াছেন। কিন্তু বৃত্তিকার এই প্ৰকরণের ব্যাখ্যা কৰিয়া সৰ্বশেষে আবার পূৰ্ব্বোক্ত পূৰ্ব্বপক্ষ ব্যাখ্যায় তাঁহাৰ অৰুচি প্ৰকাশ কৰিয়া, শেষ মন্তব্য প্ৰকাশ কৰিয়াছেন যে, অদ্বৈতবাদ খণ্ডন তাৎপৰ্য্যই এই প্ৰকরণ সঙ্গত হয়। বৃত্তিকারের এই শেষ মন্তব্যের দ্বারা তাঁহাৰ অভিপ্ৰায় বুঝা যায় যে, শ্লোকে যে “সংখ্যেকান্ত” শব্দ আছে, তাহাৰ অৰ্থ কেবল অদ্বৈতবাদ, এবং ঐ অদ্বৈতবাদই এই প্ৰকরণে মহৰ্ষিৰ খণ্ডনীয়। অদ্বৈত মতে ব্ৰহ্ম হইতে অতিরিক্ত বাস্তব কোন সাধন বা প্ৰমাণ নাই। অবাস্তব প্ৰমাণের দ্বারা বাস্তব তত্ত্বের নিৰ্ণয় হইতে পারে না। সুতরাং বাস্তব প্ৰমাণের অভাবে অদ্বৈত মত সিদ্ধ হয় না। ব্ৰহ্ম হইতে অতিরিক্ত বাস্তব প্ৰমাণপদাৰ্থ স্বীকাৰ কৰিলেও দ্বিতীয় সত্য পদাৰ্থ স্বীকৃত হওয়ায় অদ্বৈত মত সিদ্ধ হয় না। “ত্ৰায়মঞ্জৰী”কাৰ জয়ন্ত ভট্টেরও এইরূপ অভিপ্ৰায়ই বুঝা যায়। নচেৎ অত্ৰ কোন ভাবে জয়ন্তভট্ট ও বৃত্তিকার বিশ্বনাথের কথার উপপত্তি হয় না। কিন্তু তাঁহাদিগের ঐ একমাত্র যুক্তির দ্বাৰাই অদ্বৈতবাদের খণ্ডন হইতে পারে কি না, ইহা চিন্তা কৰা আবশ্যক। পরন্তু এই

প্রকরণের দ্বারা একমাত্র পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদই মহর্ষির খণ্ডনীয় হইলে মহর্ষি এই সূত্রে স্বাক্ষর ও প্রসিদ্ধ “অদ্বৈত” শব্দের প্রয়োগ না করিয়া “সংখ্যাকান্ত” শব্দের প্রয়োগ করিবেন কেন ? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক । পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ বুঝাইতে “সংখ্যাকান্ত” শব্দের প্রয়োগ আর কোথায় আছে, ইহাও দেখা আবশ্যক । আমরা কিন্তু পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ বুঝাইতে আর কোথায়ও “সংখ্যাকান্ত” শব্দের প্রয়োগ দেখিতে পাই নাই । পরন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন “সংখ্যাকান্তবাদ” বলিয়া এখানে যে সকল মতের উল্লেখ করিয়াছেন, ঐ সমস্ত মতই সুপ্রাচীন কালে “সংখ্যাকান্তবাদ” নামে প্রসিদ্ধ ছিল, ইহাই ভাষ্যকারের কথার দ্বারা বুঝা যায় । ভাষ্যকারোক্ত “সর্বং দ্বৈধা” ইত্যাদি মতগুলি যে, পূর্বোক্ত অদ্বৈতবাদ নহে, ইহা সকলেরই স্বীকার্য্য । সুতরাং মহর্ষি “সংখ্যাকান্ত-সিদ্ধিঃ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা যে, কেবল অদ্বৈতবাদেরই খণ্ডন করিয়াছেন, ইহা কিরূপে বুঝিব ? ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা উহা কোনরূপেই বুঝা যায় না ।

ভাষ্যকার ও বার্তিককার মহর্ষির এই সূত্রের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, সাধ্য ও সাধনের ভেদ থাকিলে সাধ্য হইতে অতিরিক্ত সাধন স্বীকৃত হওয়ায় “সংখ্যাকান্তবাদ” সিদ্ধ হয় না । সাধ্য ও সাধনের ভেদ না থাকিলেও অর্থাৎ সাধ্য হইতে অতিরিক্ত সাধন না থাকিলেও সাধনের অভাবে পূর্বোক্ত “সংখ্যাকান্তবাদ” সিদ্ধ হয় না । আমরা উক্ত প্রাচীন ব্যাখ্যার দ্বারা ভাষ্যকারের প্রথোক্ত “সর্বমেকং” এই “সংখ্যাকান্তবাদে”র তাৎপর্য্য বুঝিতে পারি যে, সকল পদার্থই এক অর্থাৎ পদার্থের ভেদ বা দ্বিত্বাদি সংখ্যা কাল্পনিক । দ্রব্য গুণ প্রভৃতি পদার্থভেদ এবং ঐ সকল পদার্থের যে আরও অনেক প্রকার ভেদ কথিত হয়, তাহা বস্তুতঃ নাই । কারণ, “সং” হইতে কোন পদার্থেরই বিশেষ নাই । অর্থাৎ পূর্বপ্রকরণে সকল পদার্থই “অসং” এই মত খণ্ডিত হওয়ায় জের সকল পদার্থই “সং” ইহা স্বীকার্য্য । তাহা হইলে সকল পদার্থই সংস্করণে এক, ইহা স্বীকার্য্য হওয়ায় পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ স্বীকার অনাবশ্যক । উক্ত মতের খণ্ডনে মহর্ষির যুক্তির ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার ও বার্তিককার যাহা বলিয়াছেন, তদ্বারাও পূর্বোক্তরূপ পূর্বপক্ষই আমরা বুঝিতে পারি এবং পরবর্তী ৪৩শ সূত্র ও উহার ভাষ্যের দ্বারাও আমরা তাহা বুঝিতে পারি, পরে তাহা ব্যক্ত হইবে । এখানে উক্ত মত খণ্ডনে ভাষ্যকার-ব্যাখ্যাত যুক্তির তাৎপর্য্য বুঝা যায় যে, প্রথমে “সর্বমেকং” এই বাক্যের দ্বারা যে সাধ্যের প্রতিজ্ঞা করা হইয়াছে, উহা হইতে ভিন্ন সাধন না থাকিলে ঐ সাধ্য সিদ্ধ হইতে পারে না । কারণ, যাহা সাধ্য, তাহা নিজেই নিজের সাধন হয় না । সাধ্য ও সাধনের ভেদ থাকা আবশ্যক । কিন্তু যত্নের মতে পদার্থের কোন বাস্তব ভেদই নাই, তাহার মতে সাধ্য ভিন্ন সাধন থাকা অসম্ভব । সুতরাং তাহার মতে পূর্বোক্ত “সর্বমেকং” এই প্রতিজ্ঞার অর্থাৎ পূর্বোক্ত প্রথম প্রকার “সংখ্যাকান্তবাদ” সিদ্ধ হইতে পারে না । আর তিনি যদি তাহার সাধ্য হইতে ভিন্ন কোন পদার্থ স্বীকার করিয়া, সেই পদার্থকেই তাহার সাধ্যের সাধন বলেন, তাহা হইলেও পূর্বোক্ত “সংখ্যাকান্তবাদ” সিদ্ধ হয় না । কারণ, সাধ্য হইতে কোন অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকার করিলেই দ্বিতীয় পদার্থ স্বীকৃত হওয়ায় “সর্বমেকং” এই মত বর্জিত হইয়া যায় । এইরূপ (২) নিত্য ও অনিত্য-ভেদে সকল পদার্থ বিধি, এই দ্বিতীয় প্রকার

সংখ্যবাদ অনুসারে তাত্পর্য বুঝা যায় যে, নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব ভিন্ন পদার্থ-বিভাজক আর কোন ধর্ম নাই। অর্থাৎ পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ নাই,—নিত্য ও অনিত্য, এই দুই প্রকারই পদার্থ। এইরূপ (৩) জ্ঞান, জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়, এই তিন প্রকারই পদার্থ, এই তৃতীয় প্রকার “সংখ্যাকান্তবাদে”র তাত্পর্য বুঝা যায় যে, জ্ঞাতৃত্ব, জ্ঞানত্ব ও জ্ঞেয়ত্ব ভিন্ন পদার্থ-বিভাজক আর কোন ধর্ম নাই অর্থাৎ পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ নাই। জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয়, এই তিন প্রকারই পদার্থ। এখানে তাত্পর্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, জ্ঞপ্তি ও জ্ঞানের বিষয় হওয়ার উহা জ্ঞেয় হইতে অতিরিক্ত পদার্থ নহে। তাত্পর্যটীকাকারের এই কথার দ্বারা তিনি এই মতে “জ্ঞান” শব্দের দ্বারা জ্ঞানের সাধন বুঝিয়াছেন, ইহা বুঝা যাইতে পারে। কারণ, জ্ঞপ্তি অর্থাৎ জ্ঞানকেও জ্ঞেয়মাধ্যম গ্রহণ করিলে “জ্ঞান” শব্দের দ্বারা অর্থ অর্থই বুঝিতে হয়। এইরূপ (৪) প্রমাতা, প্রমাণ, প্রমেয় ও প্রমিতি, এই চারি প্রকারই পদার্থ, এই চতুর্থ প্রকার “সংখ্যাকান্তবাদে”রও তাত্পর্য বুঝা যায় যে, প্রমাতৃত্ব, প্রমাণত্ব, প্রমেয়ত্ব ও প্রমিতিত্ব ভিন্ন পদার্থ-বিভাজক আর কোন ধর্ম নাই অর্থাৎ পদার্থের আর কোন প্রকার ভেদ নাই। পূর্বোক্ত চারি প্রকারই পদার্থ। মহর্ষির এই সূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা ভাষ্যকারোক্ত দ্বিতীয়, তৃতীয় ও চতুর্থ প্রকার “সংখ্যাকান্তবাদ”ও খণ্ডিত হইয়াছে। কারণ, দ্বিতীয় মতে নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বরূপে সমস্ত পদার্থের যে প্রতিজ্ঞা হইয়াছে, ঐ প্রতিজ্ঞার্থ সিদ্ধ করিতে অগ্ররূপে কোন পদার্থকে হেতু বলিতে হইবে। কারণ, সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থ ই সাধন হইতে পারে। কিন্তু দ্বিতীয়মতবাদী নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব ভিন্ন অগ্র কোনরূপে পদার্থের অস্তিত্বই স্বীকার না করায় তিনি তাঁহার সাধ্যের সাধন বলিতে পারেন না। অগ্ররূপে কোন পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া, সেই পদার্থকে সাধন বলিলে তৃতীয় প্রকার পদার্থ স্বীকৃত হওয়ার নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বরূপে পদার্থ দ্বিবিধ, এই সিদ্ধান্ত ব্যাহত হয়। এইরূপ তৃতীয় মতে জ্ঞাতৃত্বাদিরূপে এবং চতুর্থ মতে প্রমাতৃত্বাদিরূপে পদার্থের যে প্রতিজ্ঞা হইয়াছে, ঐ প্রতিজ্ঞার্থ সিদ্ধ করিতে হইলে উহা হইতে ভিন্নরূপে কোন ভিন্ন পদার্থকেই হেতু বলিতে হইবে। কারণ, সাধ্য বা প্রতিজ্ঞার্গ হইতে ভিন্ন পদার্থ ই ভিন্নরূপে সাধন হইতে পারে। কিন্তু তৃতীয় ও চতুর্থ মতবাদী অগ্র আর কোনরূপেই পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার না করায় তাঁহাদিগের সাধ্যের সাধন বলিতে পারেন না। সুতরাং সাধনের অভাবে তাঁহাদিগের সাধ্য সিদ্ধ হইতে পারে না। অগ্ররূপে কোন পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া, সেই পদার্থকে সাধন বলিলে তৃতীয় মতে চতুর্থ প্রকার ও চতুর্থ মতে পঞ্চম প্রকার পদার্থ স্বীকৃত হওয়ার ঐ মতদ্বয় ব্যাহত হয়। পূর্বোক্ত চতুর্বিধ “সংখ্যাকান্তবাদ” সুপ্রাচীন কালে সম্প্রদায়ভেদে পরিগৃহীত হইয়াছিল, ইহা মনে হয়। তাই সুপ্রাচীন ভাষ্যকার বাৎশ্রায়ন এখানে ঐ চতুর্বিধ মতের উল্লেখপূর্বক মহর্ষির সূত্রের দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন।

ভাষ্যকার পূর্বোক্ত চতুর্বিধ “সংখ্যাকান্তবাদে”র স্পষ্ট উল্লেখ করিয়া, শেষে এতদভিন্ন আরও অনেক “সংখ্যাকান্তবাদ” বর্ণিতে বলিয়াছেন। সেখানে ভাষ্যকারের “যথাসম্ভবং” এই বাক্যের দ্বারা আমবা বুঝিতে পারি যে, সকল পদার্থ পক্ষে প্রকাব এবং সকল পদার্থ ছয় প্রকাব এবং সকল পদার্থ সাত প্রকাব, ইত্যাদিরূপে যে পর্য্যন্ত পদার্থের সংখ্যাবিভাজকের নিয়ম সম্ভব হয়, সেই পর্য্যন্ত

পদার্থের সংখ্যাবিশেষের ঐকান্তিক বা নিয়ত গ্রহণ করিয়া, যে সকল মতে পদার্থ বর্ণিত হইয়াছে, ঐ সকল মতও পূর্বোক্ত চতুর্বিধ মতের স্থায় “সংখ্যাকান্তবাদ”। তাৎপর্যটীকাকার এখানে ভাষ্য-কারোক্ত অত্র “সংখ্যাকান্তবাদ”র উদাহরণ প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন যে, প্রকৃতি ও পুরুষ, অথবা রূপাদি পঞ্চ স্কন্ধ, অথবা পশু, পাশ, উচ্ছেদ ও ঈশ্বর ইত্যাদি। অর্থাৎ এই সমস্ত মত এবং এইরূপ আরও অনেক মতও “সংখ্যাকান্তবাদ”বিশেষ। মাহেশ্বর-সম্প্রদায়বিশেষের মতে যে, (১) কার্য্য, (২) কারণ, (৩) বোধ্য, (৪) বিষয় ও (৫) ছংখাস্ত, এই পঞ্চবিধ পদার্থ পশুপতি ঈশ্বর কর্তৃক পশুসমূহ অর্থাৎ জীবাত্মসমূহের পাশ বিমোক্ষণ অর্থাৎ ছংখাস্ত বা মুক্তির জন্য উপদিষ্ট হইয়াছে, ঐ পঞ্চবিধ পদার্থবাদও এখানে বাচস্পতি মিশ্র “সংখ্যাকান্তবাদ”র মধ্যে গ্রহণ করিতে পারেন। তিনি বেদান্ত-দর্শনের ২য় অঃ, ২য় পাদের ৩৭শ সূত্রের ভাষ্যভাগতীতে চতুর্বিধ মাহেশ্বরসম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়া, তাঁহাদের সম্মত পূর্বোক্ত পঞ্চবিধ পদার্থের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু এখানে তিনি কোন্ মতানুসারে পশু, পাশ, উচ্ছেদ ও ঈশ্বরের উল্লেখ করিয়া, কিরূপে ঐ মতকে “সংখ্যাকান্তবাদ” বলিয়াছেন, তাহা স্পষ্ট বুঝা যায় না। সাংখ্যসূত্রে (১ম অঃ, ৬১ম সূত্রে) “পঞ্চবিংশতিগণঃ” এই বাক্যের দ্বারা সাংখ্যশাস্ত্রেও পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকতাই অভিপ্রেত, ইহা বুঝিলে পদার্থ বিষয়ে সাংখ্যমতকেও “সংখ্যাকান্তবাদ”র অন্তর্গত বলা বাইতে পারে। নব্য সাংখ্যচার্য্য বিজ্ঞান ভিক্ষুও পূর্বোক্ত সাংখ্য-সূত্রের ভাষ্যে সাংখ্যসম্প্রদায় অনিয়ত পদার্থবাদী, এই প্রাচীন মতবিশেষের প্রতিবাদ করিয়া, প্রমাণ-সিদ্ধ সমস্ত পদার্থ ই সাংখ্যোক্ত পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব অন্তর্ভুক্ত, ঐ পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব হইতে অতিরিক্ত আর কোন পদার্থ ই নাই, ইহা প্রতিপাদন করিয়াছেন। তাৎপর্যটীকাকারের “প্রকৃতিপুরুষ-বিত্তি বা” এই বাক্যের দ্বারা প্রকৃতি ও পুরুষ, এই দুই প্রকারই পদার্থ, এই মতকেই তিনি এখানে এক প্রকার “সংখ্যাকান্তবাদ” বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন বুঝা যায়। কিন্তু প্রকৃতি ও পুরুষ, এই দুই প্রকারে সকল পদার্থের বিভাগ করিলেও আবার প্রকৃতির নানাপ্রকার ভেদও অবশ্য বক্তব্য। সূত্রায় প্রকৃতি ও পুরুষ, এই দুই প্রকারই পদার্থ, ইহা বলিয়া ঐ মতকে “সংখ্যাকান্তবাদ”র মধ্যে কিরূপে গ্রহণ করা যাইবে, তাহা চিন্তনীয়। সাংখ্যসম্প্রদায় গার্ভাপনিষদের “অষ্টৌ প্রকৃতয়ঃ”, “ষোড়শ বিকারাঃ” ইত্যাদি শ্রুতি অবলম্বন করিয়া যে চতুর্বিংশতি জড়তত্ত্ব গ্রহণ করিয়াছেন, উহার আন্তর্গতিক নানাপ্রকার ভেদও তাঁহাদিগকে স্বীকার করিতে হইয়াছে। পরন্তু যে মতে পদার্থ অথবা পদার্থবিভাজক ধর্মের সংখ্যাবিশেষ ঐকান্তিক বা নিয়ত, সেই মতকেই সংখ্যাকান্তবাদের মধ্যে গ্রহণ করিলে আরও বহু মতই সংখ্যাকান্তবাদের অন্তর্গত হইবে। তাৎপর্যটীকাকার এখানে রূপাদি পঞ্চস্কন্ধবাদকেও সংখ্যাকান্তবাদের মধ্যে গ্রহণ করিয়াছেন। রত্নিকার দিশ্বনাথ এখানে ভাষ্যকারের “অন্যোহপি” এই বাক্যের দ্বারা (১) রূপ স্কন্ধ, (২) সংজ্ঞাস্কন্ধ, (৩) সংসার স্কন্ধ, (৪) বেদনা স্কন্ধ ও (৫) বিজ্ঞান স্কন্ধ, এই পঞ্চস্কন্ধবাদ প্রভৃতির সমুচ্চর বলিয়াছেন এবং তিনি ঐ মতকে সৌত্রান্তিক বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মত বলিয়াও প্রকাশ করিয়াছেন। অবশ্য যদি উক্ত মতে ঐ রূপাদি পঞ্চ স্কন্ধ ভিন্ন আর কোনপ্রকার পদার্থ না থাকে, অর্থাৎ যদি উক্ত মতে পদার্থের পঞ্চত্ব সংখ্যাই ঐকান্তিক বা নিয়ত হয়, তাহা হইলে উক্ত মতকেও পূর্বোক্ত সাংখ্যাকান্তবাদ-

বিশেষ বলা যাইতে পারে। কিন্তু শারীরকভাষ্যে (২১২১৮ সূত্রভাষ্যে) ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ও “নানসোল্লাস” গ্রন্থে তাহার শিষ্য সুরেশ্বরচার্য্য উক্ত মতের বেক্রপ বর্ণন করিয়াছেন^১, তদ্বারা জনা যায়, মৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক সম্প্রদায় বাহ্য পদার্থেরও অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া পৃথিব্যাদি ভূতবর্গকে পরমাণুসমূহের সমষ্টি বলিয়া বাহ্য সংঘাত বলিয়াছেন এবং রূপাদি পঞ্চস্কন্ধ-সমুদায়কে অধ্যাত্মিক সংঘাত বলিয়া উহাকেই আত্মা বলিয়াছেন। তাহাদিগের মতে উহা ইহাতে অতিরিক্ত আত্মা নাই, ঈশ্বরও নাই, কিন্তু বাহ্য জগতের অস্তিত্ব আছে। ফলকথা, তাহারা যে, পূর্বোক্ত পঞ্চস্কন্ধমাত্রকেই পদার্থ বলিয়া গ্রহণ করিয়া “সর্বং পঞ্চধা” এইরূপ বাক্য বলিয়াছেন, ইহা “ভ্রমতী” প্রভৃতি গ্রন্থে বাচস্পতি মিশ্র প্রভৃতিও বলেন নাই। কিন্তু বাচস্পতি মিশ্র তাৎপর্যাটীকায় এখানে পূর্বোক্ত বুদ্ধ নতকেও বিরূপে সংখ্যেকান্তবাদের মধ্যে গ্রহণ করিয়াছেন, তাহা সূধীগণ বিচার করিবেন। পূর্বোক্ত রূপাদি পঞ্চস্কন্ধের ব্যাখ্যা তৃতীয় খণ্ডের সপ্তম পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য ৥৪১৥

সূত্র । ন কারণাবয়বভাবাৎ ॥৪২॥৩৮৫॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ সংখ্যেকান্তবাদসমূহের অসিদ্ধি হয় না, যেহেতু কারণের (সাধনের) অবয়বভাব অর্থাৎ সাধ্যের অবয়ব বা অংশত্ব আছে।

ভাষ্য । ন সংখ্যেকান্তানামসিদ্ধিঃ, কস্মাৎ ? কারণশ্রাবয়বভাবাৎ । অবয়বঃ কশ্চিৎ সাধনভূত ইত্যন্যতিরেকঃ । এবং দ্বৈতাদীনামপীতি ।

অনুবাদ । সংখ্যেকান্তবাদসমূহের অসিদ্ধি হয় না, (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু কারণের (সাধনের) অবয়বত্ব আছে। (তাৎপর্য্য) কোন অবয়ব অর্থাৎ সাধ্য বা প্রতিজ্ঞাত পদার্থের কোন অংশই সাধনভূত, এ জন্ম “অব্যতিরেক” অর্থাৎ সাধ্য ও সাধনের অভেদ আছে। এইরূপ দ্বৈত প্রভৃতির সম্বন্ধেও (বুঝিবে) [অর্থাৎ “সর্বং ধেধা” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা সকল পদার্থের যে দ্বৈতাদির প্রতিজ্ঞা করা হইয়াছে, তাহাতেও প্রতিজ্ঞাত পদার্থের কোন অংশই সাধন হওয়ায় সাধ্য ও সাধনের অভেদ আছে]।

টিপ্পনী । মহর্ষি পূর্বসূত্রোক্ত উক্তরের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা সংখ্যেকান্তবাদীর কথা বলিয়াছেন যে, সংখ্যেকান্তবাদের অসিদ্ধি হয় না। কারণ, সাধনের “অবয়বভাব” অর্থাৎ

১। সংঘাতঃ পরমাণুনাং মহাশু, ব্রহ্মসমীপাঃ ।

মহুয়াশিশ্রীবাণি স্বকপঞ্চকসংহতিঃ ।

স্বকাস্ত রূপ-বিজ্ঞান-সংজ্ঞা-সংসার-বেদনাঃ ।

পঞ্চতা এব স্বকোভো। নান্য অস্মান্তি কশ্চন ।

ন কশ্চিদীদং কৰ্ত্তা স্বগতাত্মনঃ জগৎ ॥

-মানসোল্লাস, ৬৪ উদ্ভাস ২ ৩০.

সাধ্যাবয়বত্ব বা সাধ্যের একদেশত্ব আছে। সূত্রে “কারণ” শব্দের অর্থ সাধন। “অবয়বভাব” শব্দের দ্বারা সাধ্য পদার্থের অংশত্ব বা একদেশত্বই বিবক্ষিত। অর্থাৎ পূর্বোক্ত সংখ্যাকান্তবাদীর সাধ্যের বাহ্য “কারণ” বা সাধন, উহা ঐ সাধ্য পদার্থেরই অবয়ব অর্থাৎ অংশ, উহা ঐ সাধ্য হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ নহে। সূতরাং স্বীকৃত পদার্থ হইতে কোন অতিরিক্ত পদার্থ সাধনরূপে স্বীকৃত না হওয়ায় পূর্বোক্ত মতের বাধ হইতে পারে না। সাধনের অভাবেও উক্ত মতের অসিদ্ধি হইতে পারে না। তাৎপর্য্য এই যে, “সর্বমেকং” এই বাক্যের দ্বারা সমস্ত পদার্থই একত্বরূপে প্রতিজ্ঞাত হইলেও উহার অন্তর্গত কোন পদার্থই ঐ সাধ্যের সাধন হইবে; বাহ্য সাধন হইবে, তাহা ঐ সাধ্যেরই অবয়ব অর্থাৎ অংশবিশেষ। সূতরাং ঐ সাধ্য হইতে কোন অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকারের আবশ্যকতা নাই, ঐ সাধ্যের সাধনের অভাবও নাই। এইরূপ “সর্বং দ্বৈধা” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা সমস্ত পদার্থই দ্বিধাদিরূপে প্রতিজ্ঞাত হইলেও উহার অন্তর্গত কোন পদার্থই ঐ সমস্ত সাধ্যের সাধন হইবে। বাহ্য সাধন হইবে, তাহা ঐ সমস্ত সাধ্যেরই অবয়ব অর্থাৎ অংশবিশেষ। সূতরাং উহা হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ স্বীকারের আবশ্যকতা নাই। ঐ সমস্ত সাধ্যের সাধনের অভাবও নাই। ফল কথা, পূর্বোক্ত সর্বপ্রকার “সংখ্যাকান্তবাদে”র সাধক হেতু আছে এবং ঐ হেতু সংখ্যাকান্তবাদীর স্বীকৃত পদার্থ হইতে অতিরিক্ত পদার্থও নহে; সূতরাং পূর্বসূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা উক্ত মতের অসিদ্ধি হইতে পারে না ॥ ৪২ ॥

সূত্র । নিরবয়বত্বাদহেতুঃ ॥৪৩॥৩৮-৬॥

অনুবাদ। (উত্তর) “নিরবয়বত্ব”প্রযুক্ত অর্থাৎ সম্পূর্ণরূপে সমস্ত পদার্থই পক্ষরূপে গৃহীত হওয়ায় উহা হইতে পৃথক কোন অবয়ব বা অংশ না থাকায় (পূর্বসূত্রোক্ত হেতু) অহেতু ।

ভাষ্য । কারণস্থাবয়বভাবাদিত্যমহেতুঃ, কস্মাৎ ? সর্বমেকমিত্যনপ-বর্গেণ প্রতিজ্ঞায় কশ্চিদেকত্বমুচ্যতে, তত্র ব্যপবৃত্তোহবয়বঃ সাধনভূতো নোপপদ্যতে । এবং দ্বৈতাদিষপীতি ।

তে খল্বিমে সংখ্যাকান্তা যদি বিশেষকারিতস্বার্থভেদবিস্তারস্ত প্রত্যা-খ্যানেন বর্তন্তে ? প্রত্যক্ষানুমানাগমবিরোধান্মিথ্যাবাদা ভবন্তি । অথাভ্যানু-জ্ঞানেন বর্তন্তে সমানধর্ম্মকারিতোহর্থসংগ্রহো বিশেষকারিতশ্চার্থভেদ ইতি ? এবমেকান্তত্বং জহতীতি । তে খল্বৈতে তদ্বিজ্ঞানপ্রবিবেকার্থ-মেকান্তাঃ পরীক্ষিতা ইতি ।

অনুবাদ। “কারণের” (সাধনের) “অবয়বভাব”প্রযুক্ত ইহা অহেতু, অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত ঐ হেতু অসিদ্ধ হওয়ায় উহা হেতুই হয় না। (প্রশ্ন) কেন ?

(উত্তর) “সকল পদার্থ এক” এই বাক্যের দ্বারা কোন পদার্থের অপরিত্যাগপূর্বক প্রতিজ্ঞা করিয়া অর্থাৎ কোন পদার্থেরই অপবর্গ বা পরিত্যাগ না করিয়া, সকল পদার্থকেই পক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক “সর্বমেকং” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া (সকল পদার্থের) একত্ব উক্ত হইতেছে, তাহা হইলে “ব্যাপবৃত্ত” অর্থাৎ পূর্বোক্ত প্রতিজ্ঞাকারীর পক্ষ হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন সাধনভূত অবয়ব উপপন্ন হয় না। এইরূপ “দ্বৈত” প্রভৃতি মতেও (বুঝিবে) [অর্থাৎ “সর্বমেকং” “সর্বং দ্বেধা” ইত্যাদি প্রতিজ্ঞাবাক্যে সমস্ত পদার্থই পক্ষরূপে গৃহীত হইয়াছে, কোন পদার্থই পরিত্যক্ত হয় নাই ; সুতরাং ঐ সমস্ত প্রতিজ্ঞার্থের সাধন হইতে পারে, এমন কোন পৃথক অবয়ব উহার নাই। কারণ, যাহা উহার অবয়ব বলিয়া গৃহীত হইবে, তাহাও ঐ পক্ষ বা সাধ্য হইতে অভিন্ন ; সুতরাং উহা সাধন হইতে না পারায় উহার সাধন-ভূত অবয়ব নাই। সুতরাং নিরবয়বত্ব প্রযুক্ত পূর্বসূত্রোক্ত হেতু অসিদ্ধ হওয়ায় উহা হেতুই হইতে পারে না]।

পরন্তু সেই অর্থাৎ পূর্ববর্ণিত এই সমস্ত সংখ্যিকাস্তবাদ, যদি বিশেষ ধর্ম্যপ্রযুক্ত পদার্থভেদসমূহের অর্থাৎ নানা বিশেষধর্ম্মবিশিষ্ট নানাবিধ পদার্থের প্রত্যখ্যানের (অস্বীকারের) নিমিত্তই বর্তমান হয়, তাহা হইলে প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আগম-বিরোধবশতঃ মিথ্যাবাদ হয়। আর যদি (পূর্বোক্ত সমস্ত সংখ্যিকাস্তবাদ) সমান ধর্ম্মপ্রযুক্ত পদার্থের সংগ্রহ অর্থাৎ সত্তা, নিত্যত্ব প্রভৃতি সামান্য ধর্ম্মপ্রযুক্ত বহু পদার্থের একত্বাদিরূপে সংগ্রহ এবং বিশেষ ধর্ম্ম (ঘটত্ব পটত্ব প্রভৃতি) প্রযুক্ত পদার্থের ভেদ, ইহা স্বীকারপূর্বক বর্তমান হয়, এইরূপ হইলে একান্তত্ব অর্থাৎ স্বীকৃত পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকত্ব প্রযুক্ত একান্তবাদত্ব ত্যাগ করে।

সেই এই সমস্ত একান্তবাদ তত্ত্বজ্ঞানের প্রবিবেকের নিমিত্ত অর্থাৎ বিশেষরূপে তত্ত্বজ্ঞান সম্পাদনের জন্ত (এখানে) পরীক্ষিত হইয়াছে।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রোক্ত হেতু খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত সংখ্যিকাস্তবাদ সমর্থন করিতে পূর্বসূত্রে যে, সাধনের অবয়বভাব অর্থাৎ সাধনের সাধ্যাবয়বত্বকে হেতু বলা হইয়াছে, উহা অহেতু অর্থাৎ হেতুই হয় না। কারণ, পূর্বোক্ত সংখ্যিকাস্তবাদীর যাহা প্রতিজ্ঞার্থ বা সাধ্য, তাহা নিরবয়ব, অর্থাৎ ঐ প্রতিজ্ঞার্থ বা সাধ্য হইতে ভিন্ন কোন অবয়ব নাই, যাহা ঐ প্রতিজ্ঞার্থের সাধন হইতে পারে। সুতরাং পূর্বোক্ত হেতু অসিদ্ধ হওয়ায় উহা হেতু হইতে পারে না। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “সর্বমেকং” এই বাক্যের দ্বারা কোন পদার্থেরই অপবর্গ অর্থাৎ পরিত্যাগ না করিয়া অর্থাৎ সমস্ত পদার্থকেই পক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক “সর্বমেকং” এইরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া, পূর্বপক্ষবাদী সকল পদার্থে একত্ব বলিয়াছেন। সুতরাং উহার পক্ষ হইতে ব্যাপবৃত্ত অর্থাৎ ভিন্ন কোন অবয়ব বা অংশ নাই। কারণ, তিনি যে পদার্থকে

সাধন বলিবেন, সেই পদার্থও তাঁহার পক্ষ বা সাধ্যেরই অন্তর্গত, উহা ঐ সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে ; সুতরাং তাহা সাধন হইতে পারে না । কারণ, সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থই সাধন হইয়া থাকে । সাধনীয় ধর্মবিশিষ্ট ধর্মাই প্রতিজ্ঞাব্যবহার প্রতিপাদ্য বা প্রতিজ্ঞার্থ । ভাষ্যকার ঐ প্রতিজ্ঞার্থকেও এক প্রকার সাধ্য বলিয়াছেন । অর্থাৎ সাধ্য বলিলে ঐ প্রতিজ্ঞার্থকেও বুঝা যায় (প্রথম খণ্ড, ২৬৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । সুতরাং ঐ প্রতিজ্ঞার্থক সাধ্যও অনুমানের পূর্বে অসিদ্ধ থাকায় ঐ সাধ্যের অন্তর্গত কোন পদার্থও ঐ সাধ্য হইতে ভিন্ন বলিয়া ঐ সাধ্যের সাধন হইতে পারে না । তাই এখানে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, প্রতিজ্ঞার্থ বা সাধ্য হইতে ব্যাপবৃত্ত অর্থাৎ ভিন্ন সাধনভূত কোন অবয়ব নাই অর্থাৎ যাহা ঐ সাধ্যের অবয়ব বলিয়া গৃহীত হইবে, তাহা ঐ সাধ্য হইতে ভিন্ন পদার্থ না হওয়ায় সাধন হইতে পারে, এমন অবয়ব নাই । এখানে উদ্দ্যোতকর লিখিয়াছেন, “সর্বমেকমিত্যেতন্নিহ্ন প্রতিজ্ঞার্থে ন কিঞ্চিদপবর্জ্যতে অনপবর্গেন সর্বং পক্ষীকৃতমিতি” । সুতরাং ভাষ্যেও “কশ্চিৎ অনপবর্গেণ প্রতিজ্ঞায়” এইরূপ বোঝনা বুঝা যায় । বর্জনার্থ “বর্জ্” ধাতুনিপন্ন “অপবর্গ” শব্দের দ্বারা বর্জন বা পরিত্যাগ বুঝা গেলে “অনপবর্গ” শব্দের দ্বারা অপরিভাগ্য বুঝা যাইতে পারে । যে ধর্ম্মাতে কোন ধর্ম্মের অনুমান করা হয়, তাহাকে অনুমানের “পক্ষ” বলে । এখানে “সর্বমেকং,” “সর্বং দ্বেধা” ও “সর্বং ত্বেধা” ইত্যাদি প্রকার অনুমানে বাদী কোন পদার্থকেই পরিত্যাগ না করিয়া সর্ব পদার্থকেই পক্ষ করিয়াছেন । তাই উদ্দ্যোতকর বলিয়াছেন,—“অনপবর্গেণ সর্বং পক্ষীকৃতং” । ভাষ্যে বি ও অপপূর্বক “বর্জ্” ধাতুনিপন্ন “ব্যপবৃত্ত” শব্দের দ্বারা পরিত্যক্ত অর্থ বুঝিলে বাদীর পরিত্যক্ত অর্থাৎ বাদী যাহাকে পক্ষ বা সাধ্যমধ্যে গ্রহণ করেন নাই, এইরূপ অর্থ উহার দ্বারা বুঝা যাইতে পারে । কিন্তু বর্জ্ ধাতুর ভেদ অর্থ গ্রহণ করিলে “ব্যপবৃত্ত” শব্দের দ্বারা সহজেই ভিন্ন অর্থ বুঝা যায় । বর্জ্ ধাতুর ভেদ অর্থেও প্রাচীন প্রয়োগ আছে । তাহা হইলে বাদীর সাধ্য বা প্রতিজ্ঞার্থ হইতে “ব্যপবৃত্ত” অর্থাৎ ভিন্ন সাধনভূত অবয়ব নাই, ইহা ভাষ্যার্থ বুঝা যাইতে পারে । যাহা সাধ্য, তাহা সাধন হইবে না কেন ? এতদ্বত্তরে উদ্দ্যোতকর বলিয়াছেন যে, কোন পদার্থেরই নিজের স্বরূপে নিজের ক্রিয়া হয় না, সুতরাং যাহা প্রতিপাদ্য বা বোধনীয়, তাহাই প্রতিপাদক অর্থাৎ বোধক হইতে পারে না, ~~কর্ম~~ কর্ম, তাহা করণ হইতে পারে না ।

ভাষ্যকার মহাবিশ্বত্বের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়া, শেষে পূর্বোক্ত সংখ্যাকান্তবাদসমূহের সর্বথা অনুপপত্তি প্রদর্শন করিতে নিজে বলিয়াছেন যে, যদি পূর্বোক্ত সংখ্যাকান্তবাদসমূহ বিশেষ ধর্ম্ম-প্রযুক্ত নানা পদার্থভেদের প্রত্যাখ্যান অর্থাৎ অস্বীকারের নিমিত্ত বর্তমান থাকে, তাহা হইলে প্রত্যা-ক্ষাদি প্রমাণ-বিরুদ্ধ হওয়ায় মিথ্যাবাদ হয় । তাৎপর্য এই যে, ঘটত্র পটত্বাদি নানা বিশেষধর্ম্মপ্রযুক্ত ঘটপটাদি নানা পদার্থভেদ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ-সিদ্ধ, সুতরাং উহা অস্বীকার করা যায় না । কিন্তু পূর্বোক্ত “সর্বমেকং,” “সর্বং দ্বেধা,” “সর্বং ত্বেধা” ও “সর্বং চতুর্ধা” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন বাদী, যদি ঐ ঘটত্র পটত্বাদি বিশেষ ধর্ম্মপ্রযুক্ত ঘটপটাদি নানা পদার্থভেদ প্রত্যাখ্যান করেন অর্থাৎ পদার্থের প্রমাণ-সিদ্ধ ব্যক্তিতে ও নানা প্রকারভেদ একেবারে অস্বীকার করেন, তাহা হইলে

ঐ সমস্ত বাদই প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ-বিরুদ্ধ হওয়ার অসত্যবাদ হয়। সুতরাং ঐ সমস্ত বাদ একেবারেই অগ্রাহ্য। এখানে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকারের এই কথার দ্বারা তাঁহার পূর্ববৰ্ণিত সংখ্যাকান্তবাদসমূহের স্বরূপ বুঝা যায় যে, সংখ্যাকান্তবাদীরা পদার্থের সমস্ত বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত ভেদ স্বীকার করেন না। তন্মধ্যে “সর্বং বেদা” ইত্যাদি মতবাদীরা তাঁহাদিগের কথিত প্রকার-ভেদ ভিন্ন পদার্থের আর কোন প্রকারভেদও মানেন না। কারণ, তাহা স্বীকার করিলে তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত মত একান্তবাদ হয় না। তাঁহাদিগের কথিত প্রকারভেদও অত্র সম্প্রদায়ের অসম্মত না হওয়ায় উহা সাধন করাও ব্যর্থ হয়। সত্তারূপ সামান্য ধর্মরূপে সকল পদার্থের একত্ব এবং নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বাদি-রূপে সকল পদার্থের দ্বিত্বাদি অত্র সম্প্রদায়েরও সম্মত; উহা স্বীকারে কোন সম্প্রদায়েরই কিছু হানি নাই। বহু পদার্থের কোন সামান্য ধর্মপ্রযুক্ত একরূপে যে সেই পদার্থের সংগ্রহ, (যেমন প্রমেয়ত্বরূপে সকল পদার্থই এক এবং দ্রব্যত্বরূপে সকল দ্রব্য এক ইত্যাদি), ইহা নৈসর্গিকগণও স্বীকার করেন। কিন্তু ঘটত্ব পটত্বাদি বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত যে পদার্থভেদ, তাহাও প্রমাণ-সিদ্ধ বলিয়া অবশ্য স্বীকার্য। এইরূপ স্থাণু বক্র কোটীরাতি বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত পুরুষ হইতে ভেদ এবং পুরুষের হস্তাদি বিশেষ ধর্ম-প্রযুক্ত স্থাণু হইতে ভেদও অবশ্য স্বীকার্য। স্থাণু ও পুরুষের এবং ঐরূপ অসংখ্য পদার্থের প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ ভেদের অপলাপ করা যায় না। সুতরাং স্থাণু ও পুরুষ প্রভৃতি পদার্থভেদ অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন সমস্ত পদার্থেরও অপলাপ করা যায় না। তাই ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, সমান ধর্মপ্রযুক্ত নানা পদার্থের সংগ্রহ এবং বিশেষ ধর্মপ্রযুক্ত নানা পদার্থভেদ, বাহ্য আমরাও স্বীকার করি, তাহা স্বীকার করিয়াই যদি পূর্বোক্ত সংখ্যাকান্তবাদসমূহ কথিত হইয়া থাকে, তাহা হইলে ঐ সমস্ত বাদে পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকত্ব বা নিয়ত্ব না থাকায় উহার “সংখ্যাকান্তবাদ”ত্ব থাকে না। অর্থাৎ তাহা হইলে পূর্বপক্ষবাদীদিগের অভিমত সংখ্যাকান্তবাদ সিদ্ধ হয় না। বাহ্য সিদ্ধ হয়, তাহা সিদ্ধই আছে; কারণ, আমরাও তাহা স্বীকার করি; কিন্তু আমরা পদার্থের সংখ্যামাত্র স্বীকার করিবে, ঐ সংখ্যার ঐকান্তিকত্ব বা নিয়ত্ব স্বীকার করি না। মহর্ষি গৌতমের সর্বপ্রথম সূত্রে প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থের উল্লেখ থাকিলেও সংখ্যা নির্দেশপূর্বক উল্লেখ নাই। সুতরাং মহর্ষি গৌতমের নিজের সিদ্ধান্তেও পদার্থের সংখ্যার ঐকান্তিকত্ব বুঝা যাইতে পারে না। মহর্ষি গৌতম মোক্ষোপযোগী পদার্থকেই সংক্ষেপে ষোড়শ প্রকারে বিভাগ করিয়া বলিয়াছেন। তাঁহার মতে ঐ সমস্ত পদার্থ হইতে ভিন্ন আর যে, কোন পদার্থই নাই, ইহা নহে। তাঁহার কথিত দ্বাদশ প্রকার প্রমেয় ভিন্ন আরও যে অসংখ্য সামান্য প্রমেয় আছে, ইহা ভাষ্যকারও স্পষ্ট বলিয়াছেন। (প্রথম খণ্ড, ১৬১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। বাঁহারা “সর্বমেকং সদবিশেষাৎ” এই বাক্যের দ্বারা মত প্রকাশ করিয়াছেন যে, সত্তা-সামান্যই পদার্থের তত্ত্ব, পদার্থের ভেদসমূহ কাল্পনিক, তাঁহাদিগকে লক্ষ্য করিয়া উদ্ভোতকর বলিয়া-ছেন যে, ভেদ ব্যতীত সামান্য থাকিতেই পারে না। অর্থাৎ সামান্য স্বীকার করিলে বিশেষ স্বীকার করিতেই হইবে। নির্বিশেষ সামান্য শব্দাদির ত্রায় থাকিতেই পারে না। পদার্থের বাস্তব ভেদই বিশেষ। উহা স্বীকার না করিলে সত্তাসামান্যই তত্ত্ব, ইহা বলা যায় না। মূলকথা, পূর্বোক্ত সর্বপ্রকার সংখ্যাকান্তবাদই সর্বথা অসিদ্ধ।

অবশ্যই প্রশ্ন হইবে যে, মহর্ষি “প্রত্যভাব”র পরীক্ষা-প্রসঙ্গে এখানে পূর্বোক্তরূপ সংখ্যাকান্ত-বাদসমূহের পরীক্ষা কেন করিয়াছেন ? তাই ভাষ্যকার সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞানের প্রবিবেকের নিমিত্ত এখানে এই সমস্ত সংখ্যাকান্তবাদ পরীক্ষিত হইয়াছে । বার্তিককার উদ্দ্যোতকরও ইহাই বলিয়াছেন । তাৎপর্য্যটীকাকার ইহার তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অদ্বৈত ও ভূতি একান্তবাদে প্রত্যভাব বাস্তব পদার্থ হয় না ; কেবল প্রত্যভাব নহে, গোতমোক্ত প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থই বাস্তব তত্ত্ব হয় না, ঐ সমস্ত পদার্থই কাল্পনিক হয় । সুতরাং ঐ সমস্ত পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানের প্রবিবেকের জন্ত এখানে পূর্বোক্ত সমস্ত সংখ্যাকান্তবাদ পরীক্ষিত হইয়াছে । অর্থাৎ পূর্বোক্ত সর্বপ্রকার “সংখ্যাকান্তবাদ” খণ্ডনের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানের বিষয় সমস্ত পদার্থের তাত্ত্বিক বা বাস্তবত্ব সমর্থন করিয়া, ষোড়শ পদার্থ-তত্ত্বজ্ঞানের বাস্তব-বিষয়কত্ব সিদ্ধ করা হইয়াছে । কিন্তু এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকারের প্রথমোক্ত (“সর্বমেকং”) সংখ্যাকান্তবাদকে তাৎপর্য্য-টীকাকারের ব্যাখ্যাসূত্রে অদ্বৈতবাদ অর্থাৎ বিবর্তবাদ বলিয়া ব্যাখ্যা করিলেও শেষোক্ত (“সর্বং দ্বেধা” ইত্যাদি) সংখ্যাকান্তবাদসমূহ যে, অদ্বৈতবাদ নহে, ইহা তাৎপর্য্যটীকাকারের ব্যাখ্যার দ্বারাও বুঝা যায় । সুতরাং ঐ সমস্ত মতে যে, “প্রত্যভাব” কাল্পনিক পদার্থ নহে, ইহা স্বীকার্য্য । পরন্তু ভাষ্যকারের “সর্বমেকং” এই বাক্যের দ্বারা ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের সমর্থিত অদ্বৈতবাদ না বুঝিয়া পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য বুঝিলে ঐ প্রথমোক্ত মতেও “প্রত্যভাব” কাল্পনিক পদার্থ না হওয়ায় এখানে ঐ মতের খণ্ডনের দ্বারাও প্রত্যভাবের বাস্তবত্ব সমর্থিত হইয়াছে, ইহা বলা যায় না । কিন্তু ইহা বলা যায় যে, পূর্বোক্ত সর্বপ্রকার সংখ্যাকান্তবাদেই পদার্থের অতিরিক্ত কোন প্রকার-ভেদ না থাকায় প্রত্যভাবত্বরূপে প্রত্যভাব পদার্থের পৃথক্ অস্তিত্বই নাই । (১) সত্তা, (২) অনিত্যত্ব, (৩) জ্ঞেয়ত্ব ও (৪) প্রেমত্বরূপে প্রত্যভাব পদার্থ স্বীকার করিলেও ঐ সত্তাদিভাবে প্রত্যভাবের জ্ঞান মোক্ষের অন্তর্কূল তত্ত্বজ্ঞান নহে । মহর্ষি গোতম দ্বন্দ্বত দ্বাদশবিধ প্রেমের পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান, যাহা মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহা বিশেষ-ধর্ম্মপ্রকারেই হওয়া আবশ্যক । ঐ প্রেমের পদার্থের অন্তর্গত প্রত্যভাবের বিশেষধর্ম্ম যে প্রত্যভাবত্ব, তদ্রূপে উহার জ্ঞানই প্রত্যভাবের প্রকৃত তত্ত্বজ্ঞান । সুতরাং মহর্ষি এখানে তাহার পূর্বোক্ত প্রত্যভাবের প্রত্যভাবত্বরূপে যে তত্ত্বজ্ঞান, তাহার উপপাদনের জন্ত প্রত্যভাবের পরীক্ষা-প্রসঙ্গে শেষে পূর্বোক্ত সর্বপ্রকার সংখ্যাকান্তবাদের খণ্ডন করিয়া গিয়াছেন । ঐ সমস্ত বাদের খণ্ডনের দ্বারা প্রত্যভাবত্ব-রূপ বিশেষ ধর্ম্মপ্রযুক্ত ঐ বিশেষ ধর্ম্মরূপেও “প্রত্যভাব” নামক প্রেমের পদার্থের সিদ্ধি হওয়ায়, ঐ বিশেষ ধর্ম্মরূপেও প্রত্যভাবের তত্ত্বজ্ঞান উপপন্ন হইয়াছে । সামান্য ধর্ম্মরূপে তত্ত্বজ্ঞানের পরে বিশেষ ধর্ম্মরূপে যে পৃথক্ তত্ত্বজ্ঞান, যাহা মোক্ষের অন্তর্কূল প্রকৃত তত্ত্বজ্ঞান, তাহাই এখানে “তত্ত্বজ্ঞান-প্রবিবেক” বলিয়া বুঝা যাইতে পারে । সুবাগণ তাৎপর্য্যটীকাকারের পূর্বোক্ত ব্যাখ্যার সমালোচনা করিয়া এখানে ভাষ্যকারের প্রকৃত তাৎপর্য্য নির্ণয় করিবেন ॥ ৪৩ ॥

সংখ্যাকান্তবাদ-নিরাকরণ-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১১ ॥

ভাষ্য । শ্ৰেত্যভাবানন্তরং ফলং, তস্মিন্—

সূত্র । সদ্যঃ কালান্তরে চ ফলনিष्পত্তেঃ সংশয়ঃ ॥

॥৪৪॥৩৮৭॥

অনুবাদ । শ্ৰেত্যভাবের অনন্তর “ফল” (পরীক্ষণীয়) । সেই “ফল”-বিষয়ে সংশয় জন্মে, অর্থাৎ অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের ফল কি সদ্যঃই হয় ? অথবা কালান্তরে হয় ? এইরূপ সংশয় জন্মে ; কারণ, সদ্যঃ এবং কালান্তরে ফলের উৎপত্তি হইয়া থাকে ।

ভাষ্য । পচতি দোক্ষীতি সদ্যঃ ফলমোদনপর্যসী, কৰ্ষতি বপতীতি কালান্তরে ফলং শস্ত্রাধিগম ইতি । অস্তি চেষং ক্রিয়া, “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াং স্বর্গকাম” ইতি, এতস্থাঃ ফলে সংশয়ঃ ।

ন সদ্যঃ কালান্তরোপভোগ্যত্বাৎ, * স্বর্গঃ ফলং শ্রুয়তে, তচ্চ ভিন্নেহস্মিন্ দেহভেদাচ্ছূন্যত্বাৎ ইতি ন সদ্যঃ, গ্রামাদিকামানামারম্ভ-ফলমপীতি ।

অনুবাদ । “পাক করিতেছে”, “দোহন করিতেছে”, এই স্থলে অন্ন ও দুগ্ধরূপ ফল সদ্যঃই হয় অর্থাৎ পাকক্রিয়া ও দোহনক্রিয়ার অনন্তরই উহার ফল অন্ন ও দুগ্ধের লাভ হয় । “কর্ষণ করিতেছে,” “বপন করিতেছে”, এই স্থলে শস্ত্রশাস্তি-রূপ ফল কালান্তরে হয় । “স্বর্গকাম ব্যক্তি অগ্নিহোত্র হোম করিবে” এই ক্রিয়াও অর্থাৎ পূর্বোক্ত বেদবিধি-বোধিত অগ্নিহোত্র নামক ক্রিয়াও আছে । এই ক্রিয়ার ফল বিষয়ে সংশয় হয় অর্থাৎ অগ্নিহোত্র নামক বৈদিক ক্রিয়ার ফল কি সদ্যঃই হয়, অথবা কালান্তরে হয় ? এইরূপ সংশয় জন্মে ।

(উত্তর) কালান্তরে উপভোগ্যত্ববশতঃ (অগ্নিহোত্রের ফল) সদ্যঃ হয় না । বিশদার্থ এই যে, (অগ্নিহোত্রের) স্বর্গ ফল শ্রুত হয় । সেই ফল কিন্তু এই দেহ ভিন্ন (বিনষ্ট) হইলে দেহভেদের অনন্তর উৎপন্ন হয় অর্থাৎ স্বর্গলোকে তৈজস দেবদেহ উৎপন্ন হইলেই তখন স্বর্গফল জন্মে, এ জন্ম সদ্যঃ হয় না । গ্রামাদিকামী ব্যক্তিদিগের আরম্ভের অর্থাৎ “সাংগ্রহণী” প্রভৃতি ইষ্টিকর্মের ফলও সদ্যঃ হয় না ।

* “ন সদ্যঃ” ইত্যাদি বাক্য মহর্ষি ষোড়শের সূত্র বলিয়াই বুঝা যায় । উদ্দেশ্যকর ও বিঘ্ননাথ প্রভৃতিও উহা সূত্ররূপেই গ্রহণ করিয়াছেন । “তাৎপৰ্য্যপরিপূর্ণ” গ্রন্থে উদয়নাচাৰ্য্যও উহার সূত্রই সমর্থন করিয়াছেন । কিন্তু “শ্রাবস্থগীৰ্ণক” শ্রীমদ্ব্যাসপুত্র মিশ্র ঐ বাক্যকে সূত্ররূপে গ্রহণ না করায় তাহানুসারে উহা ভাষ্য বলিয়াই গৃহীত হইল । এই মতে ভাষ্যকার নিজেরই এখানে ঐ বাক্যের দ্বারা মহর্ষির পূর্বসূত্রোক্ত সংশয় নিরাস করিয়াছেন ।

টিপ্পনী। মহর্ষি নানা বিচারের দ্বারা তাঁহার উদ্দিষ্ট ও লক্ষিত নবম প্রেমের “প্রত্যভাবের” পরীক্ষা সমাপ্ত করিয়া, এখন অবসরসংগতিবশতঃ তাঁহার উদ্দিষ্ট ও লক্ষিত দশম প্রেমের “ফলে”র পরীক্ষা করিতে এই সূত্রের দ্বারা “ফল” বিষয়ে পরীক্ষাঙ্গ সংশয় প্রদর্শন করিয়াছেন যে, ফল কি সদ্যঃই হয়, অথবা কালান্তরে হয়? কারণ, সদ্যঃ এবং কালান্তরেও ফলের উৎপত্তি হইয়া থাকে। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, পাকক্রিয়ার ফল অন্ত এবং দোহনক্রিয়ার ফল হৃদয় সদ্যঃই হইয়া থাকে এবং কৃষি ও বীজবপনক্রিয়ার ফল শস্য-প্রাপ্তি কালান্তরেই হয়। অর্থাৎ অনেক ক্রিয়ার ফল যে সদ্যঃ এবং অনেক ক্রিয়ার ফল যে কালান্তরে হয়, ইহা পরিদৃষ্ট সত্য। সুতরাং “অগ্নিহোত্রং জুহ্বাৎ স্বর্গকামঃ” এই বেদবিধি-বোধিত অগ্নিহোত্র-ক্রিয়ার ফল বিষয়ে সংশয় হয় যে, উহা কি সদ্যঃই হয়, অথবা কালান্তরে হয়? উক্ত সংশয়ের সমর্থন পক্ষে ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য এই যে, যদি ইহাকালে লোকসমাজে প্রশংসাদি লাভই অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল হয়, তাহা হইলে ঐ ফল সদ্যঃই হয়, ইহা বলা যায়। কারণ, ঐ ফল অগ্নিহোত্র-ক্রিয়ার অনন্তরই হইয়া থাকে। অবশ্য অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল স্বর্গ, ইহা উক্ত বেদবিধিবাক্যে কথিত হইয়াছে। কিন্তু সুখজনক পদার্থেও “স্বর্গ” শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়। সুতরাং ঐ “স্বর্গ” শব্দের দ্বারা অগ্নিহোত্রীর ঐহিক সুখজনক প্রশংসাদি লাভও বুঝা যাইতে পারে। পরন্তু পারলৌকিক কোন সুখবিশেষকে স্বর্গ বলিয়া গ্রহণ করিলে অগ্নিহোত্রাদি ক্রিয়াজন্তু নানা অদৃষ্টবিশেষের কল্পনা করিতে হয়। উক্ত বেদবিধিবাক্যে “স্বর্গ” শব্দের দ্বারা ঐহিক সুখজনক প্রশংসাদি লাভই বুঝিলে অদৃষ্ট কল্পনা-গৌরব হয় না। কিন্তু অগ্নিহোত্রাদি ক্রিয়ার ফল পরলোকে হইয়া থাকে, ইহাই আন্তিকসম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত আছে। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ বিচারের ফলে মধ্যস্থগণের সংশয় হইতে পারে যে, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল কি সদ্যঃই হয়, অথবা কালান্তরে হয়? ভাষ্যকার এখানে উক্ত সংশয় ধ্বংস করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল সদ্যঃ হইতে পারে না। কারণ, উহা কালান্তরে উপভোগ্য। উক্ত বেদবিধিবাক্যে স্বর্গই অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল বলিয়া কথিত হইয়াছে। ঐ স্বর্গ-ফল অগ্নিহোত্রকারীর বর্তমান দেহ বিনষ্ট হইলে দেহ-ভেদের অনন্তর অর্থাৎ স্বর্গলোকে তৈজস দেবদেহ লাভ হইলে সেই দেহেই উৎপন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং উহা কালান্তরীণ ফল হওয়ার সদ্যঃ হইতে পারে না। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য এই যে, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল-বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ সংশয় করিতে হইলে অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার কর্তব্যতা ও তাহার কোন ফল আছে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু উক্ত “অগ্নিহোত্রং জুহ্বাৎ স্বর্গকামঃ” এই বেদবিধি ভিন্ন তদ্বিষয়ে আর কোন প্রমাণ নাই। সুতরাং উক্ত বিধিবাক্যানুসারে স্বর্গই যে, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে অগ্নিহোত্রক্রিয়ার ফল সদ্যঃই হয়, ইহা বলা যায় না। কারণ, নিরবচ্ছিন্ন সুখবিশেষই “স্বর্গ” শব্দের মুখ্য অর্থ। উহা ইহলোকে হইতেই পারে না। উক্ত

১। “যন্ন হুগ্ৰেখন সন্তিঃ নচ গ্রন্থমনন্তরং।

অভিলাষোপনীতক তৎ সুখং স্বপ্নাদ্যম্”।

বিজ্ঞান ভিক্ষু প্রভৃতি কোন কোন গ্রন্থকার উক্ত বচনকে স্মৃতি বলিয়াছেন। কিন্তু “পদ্মিনী” প্রভৃতি অনেক

বিধিবাক্যে “স্বর্গ” শব্দের মুখ্য অর্থ ভ্যাগ করিয়া কোন গোণ অর্থ (সুখজনক প্রশংসাদি) গ্রহণ করিবার পক্ষে কোন প্রমাণ নাই। উক্ত বিধিবাক্যে “স্বর্গ” শব্দের মুখ্য অর্থ ই প্রাহ হইলে প্রশংগ-সিদ্ধ অদৃষ্ট বলনাও করিতে হইবে। প্রামাণিক গৌরব দোষ নহে। যে সুখ ইহকালে ইহলোকে সম্ভবই হয় না, এমন নিরবচ্ছিন্ন সুখবিশেষই স্বর্গ শব্দের মুখ্য অর্থ, স্বর্গ শব্দ নানার্থ নহে, ইহা এখানে তাৎপর্য্যটীকাকার জৈমিনিহুত্রাদির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। ফল কথা, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল যখন পূর্বোক্তরূপ স্বর্গ, তখন তাহা সদ্যঃ হইতে পারে না, তাহা কালান্তরীণ, এইরূপ নিশ্চয় হওয়ার উক্ত ফল বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ সংশয় হইতে পারে না, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের মূল তাৎপর্য্য। ভাষ্যকার এখানে শেষে “গ্রামাদি-কামানামারস্ত-ফলমিতি” এই বাক্য কেন বলিয়াছেন, উহার তাৎপর্য্য কি? এ বিষয়ে বাস্তিহাদি গ্রন্থে কোন কথাই পাওয়া যায় না। গ্রামাদি দৃষ্ট ফল লাভে ইচ্ছুক ব্যক্তিদিগের রাজসেবাদি কর্মের ফল (গ্রামাদি লাভ) যেমন সদ্যঃ হয় না, উহা বিশেষ কালান্তরেই হয়, তদ্রূপ অগ্নিহোত্রক্রিয়ার অদৃষ্ট ফল স্বর্গ কালান্তরেই হয়, ইহা এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য বুঝা যাইতে পারে। অথবা বেদে যে, গ্রামকর্ম ব্যক্তি “সাংগ্রহী” নামক যাগ করিবে, পশুকর্ম ব্যক্তি “চিত্রা” নামক যাগ করিবে, বৃষ্টিকর্ম ব্যক্তি “কারীরী” নামক যাগ করিবে, পুত্রকর্ম ব্যক্তি “পুংষ্ট্রি” নামক যাগ করিবে, ইত্যাদি বিধি আছে, তদনুসারে ভাষ্যকার এখানে পরে বলিয়াছেন যে, গ্রামাদিকামী ব্যক্তিদিগের কর্মের ফলও সদ্যঃ হয় না। অর্থাৎ ভাষ্যকারের বক্তব্য এই যে, যেমন অগ্নিহোত্র ক্রিয়াজন্ত পারলৌকিক স্বর্গফল সদ্যঃ হয় না, তদ্রূপ গ্রাম, পশু ও পুত্র প্রভৃতি ঐহিক ফলকামী ব্যক্তিদিগের অনুষ্ঠিত “সাংগ্রহী” প্রভৃতি ইষ্টির ফল ঐ গ্রামাদি লাভও সদ্যঃ হয় না, সূত্ররূপে উহাও সদ্যঃফল নহে। এই মতে কর্ম সমাপ্তির পরেই যে ফল আর কোন দৃষ্ট কারণকে অপেক্ষা না করিয়াই উৎপন্ন হয়, তাহাই সদ্যঃফল বলিয়া বুঝিতে হইবে। যেমন পাকক্রিয়ার ফল অন্ন এবং দোহনক্রিয়ার ফল দুগ্ধ। ভাষ্যকার নিজেও প্রথমে সদ্যঃফলের উহাই উদাহরণ বলিয়াছেন। এইরূপ লোকসমাজে প্রশংসাদি লাভই অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার ফল হইলে উহাও সদ্যঃফল হইতে পারে। কারণ, অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার পরে ঐ ফল আর কোন দৃষ্ট কারণকে অপেক্ষা করে না। ঐ ক্রিয়া করিলেই তজ্জন্ত লোকসমাজে প্রশংসাদি লাভ হইয়া থাকে। কিন্তু অগ্নিহোত্র ক্রিয়ার স্বর্গ-ফল কালান্তরে উপভোগ্য, সূত্ররূপে উহা সদ্যঃ হইতে পারে না, ইহা পূর্বে কথিত হইয়াছে। এইরূপ গ্রাম, পশু, বৃষ্টি ও পুত্র প্রভৃতি দৃষ্ট ফল ইহকালে দেই শরীরে উপভোগ্য হইলেও ভাষ্যকারের মতে উহাও কারণান্তরনাপেক্ষ বলিয়া সদ্যঃফল নহে। ভাষ্যে “গ্রামাদিকামানামারস্তফলমপীতি” এইরূপ পাঠই প্রকৃত বলিয়া বুঝা যায়।

অবশ্য “শ্রায়মঞ্জরী”কার ৫য়স্ত ভট্ট বলিয়াছেন যে, বৈদিক যাগজন্ত পশু প্রভৃতি ফল কাহারও সদ্যঃও হইয়া থাকে। তিনি ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, আমার পিতামহই (কণ্ঠাণ স্বামী) গ্রাম কামনার “সাংগ্রহী” নামক ইষ্ট করিয়া উহার অনন্তরই “গৌরমূলক” নামক গ্রাম লাভ প্রামাণিক গ্রন্থ উক্ত বচন দ্রুত বলিয়াই কথিত হইয়াছে। “বর্গকামো যজ্ঞেত” এই বিধিবাক্যের শেষ অর্থবাদরূপ দ্রুত বলিয়াই উহা কথিত হইয়া থাকে।

করিয়াছিলেন (গ্রামমঞ্জরী, ১০৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু ইহা প্রণিধান করা আবশ্যিক যে, উক্ত গ্রাম লাভে “সাংগ্রহণী” যাগ কারণ হইলেও উহার পবে ব্যক্তিবিশেষের নিকট ঐ গ্রামের প্রতিগ্রহও উহার দৃষ্ট কারণ। কারণ, যেখানে কোন ব্যক্তি তাঁহাকে ঐ গ্রাম দান না করিলে ঐ যাগের অব্যবহিত পরেই তাঁহার ঐ গ্রাম লাভ হইতে পারে না। ঐ যাগের অব্যবহিত পরেই তাঁহার নিকটে গৌরমূলক নামক গ্রাম উৎপন্ন হইয়াছিল, ইহা জন্মন্ততটুও দেখেন নাট ও তাহা বলেন নাই। সুতরাং উক্ত গ্রাম লাভও যে সদ্যঃফল নহে, ইহা বলা যাইতে পারে। এইরূপ “কারীরী” যাগের অনন্তরই যেখানে বৃষ্টি হইয়াছে, সেখানেও উহা সদ্যঃফল নহে, ইহা বলা যায়। কারণ, “কারীরী” যাগের দ্বারা বৃষ্টির প্রতিবন্ধক নিবৃত্তিই হইয়া থাকে। তাহার পরে বৃষ্টির যাহা দৃষ্ট কারণ, তাহা হইতেই বৃষ্টি হইয়া থাকে। সুতরাং উহাও দৃষ্ট কারণান্তরসাপেক্ষ বলিয়া সদ্যঃফল নহে। “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী”র টীকার প্রথমে মঙ্গলের কারণস্থ বিচার-প্রসঙ্গে মহাদেব ভট্টও বৃষ্টির প্রতিবন্ধক নিবৃত্তিই “কারীরী” যাগের ফল বলিয়াছেন। এইরূপ পুত্রোষ্ট্র যাগের ফল পুত্রও ঐ যাগ-সমাপ্তির অব্যবহিত পরেই জন্ম না। উহাও পুত্রোৎপত্তির কারণান্তরসাপেক্ষ বলিয়া সদ্যঃফল নহে। উহা ইহকালে উপভোগ্য ফল হইলেও সদ্যঃফল হইতে পারে না। কর্ষণ ও বণনক্রিয়ার ফল শস্যপ্রাপ্তি ঐহিক ফল হইলেও ভাষ্যকার উহাকে সদ্যঃফল বলেন নাই। কারণ, উহাও কাল-বিশেষরূপ কারণান্তরসাপেক্ষ। এইভাবে ভাষ্যকারের মতে বেদোক্ত গ্রামাদি ফলও সদ্যঃফল নহে ৷৪৪৷

সূত্র । কালান্তরেণানিষ্পত্তির্হেতু বিনাশাৎ ॥৪৫॥৩৮৮॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) হেতুর অর্থাৎ যাগাদি কারণের বিনাশ হওয়ায় কালান্তরে (স্বর্গাদি ফলের) উৎপত্তি হইতে পারে না।

ভাষ্য। ধ্বস্তায়াং প্রবৃত্তৌ প্রবৃত্তেঃ ফলং ন কারণমন্তরেণোৎপত্তু-
মহতি। ন খলু বৈ বিনষ্টাৎ কারণাৎ কিঞ্চিছুৎপাদ্যত ইতি।

অনুবাদ। “প্রবৃত্তি” অর্থাৎ শুভাশুভ কর্ম্ম (যাগাদি) বিনষ্ট হইলে কারণ ব্যতীত ঐ কর্ম্মের ফল উৎপন্ন হইতে পারে না। যেহেতু বিনষ্ট কারণ হইতে কিছু উৎপন্ন হয় না।

টিপ্পনা। যাগাদি শুভ কর্ম্মের ফল স্বর্গ এবং ব্রহ্মহত্যাদি অশুভ কর্ম্মের ফল নরক, কাহারও সদ্যঃ হইতে পারে না। কারণ, ঐ ফল কালান্তরে ভিন্ন দেহে উপভোগ্য, ইহা শাস্ত্রসিদ্ধই আছে। সুতরাং পূর্বোক্ত ফল যে, কালান্তরেই হয়, এই পক্ষই গ্রহণ করিতে হইবে। তাই মহর্ষি ঐ পক্ষই গ্রহণ করিয়া, উহাতে এই স্বত্তের দ্বারা পূর্বপক্ষ প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন যে, কালান্তরেও স্বর্গ নরকাদি ফলের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণ, উহাদ্বয় কারণ বলিয়া যে যাগাদি কর্ম্ম কথিত হইয়াছে, তাহা ঐ স্বর্গ নরকাদি ফলের উৎপত্তির বহু পূর্বেই বিনষ্ট হইয়া যায়। বিনষ্ট কারণ হইতে কোন কার্যেরই উৎপত্তি হইতে পারে না। যাহা কারণ, তাহা কার্যের অব্যবহিত পূর্বক্ষণে

থাকা আবশ্যক। কিন্তু যাগাদি কর্ম যখন স্বর্গাদি ফলের বহু পূর্বেই বিনষ্ট হয়, তখন তাহা হইতে স্বর্গাদি ফলের উৎপত্তি কোনক্রমেই হইতে পারে না। সুতরাং প্রতিশ্রুত হয় যে, যাগাদি ক্রিয়ার স্বর্গাদি ফল নাই, উহা অলীক। কারণ, যাহা সদ্যঃ হইতে পারে না, কালান্তরেও হইতে পারে না, তাহার অস্তিত্বই নাই, তাহা অলীক বলিয়াই বুঝা যায়। পূর্বপক্ষবাদী মহর্ষির ইহাই এখানে চরম তাৎপর্য ॥৪৫॥

মূত্র । প্রাঙ নিষ্পত্তেরক্ষফলবৎ তৎ স্যাৎ ॥৪৬॥ ৩৮৯॥

অনুবাদ। (উত্তর) নিষ্পত্তির পূর্বে অর্থাৎ স্বর্গাদি ফলোৎপত্তির পূর্বে বৃক্ষের ফলে যেমন, তদ্রূপ সেই কর্ম থাকে।

ভাষ্য। যথা ফলার্থীনা বৃক্ষমূলে সেকাদিপরিকর্ম ক্রিয়তে, তস্মিংশ্চ প্রধ্বস্তে পৃথিবীধাতুঃ সঙ্গৃহীত আন্তরেণ তেজসা পচ্যমানো রসদ্রব্যং নির্বর্তয়তি,—স দ্রব্যভূতো রসো বৃক্ষানুগতঃ পাকবিশিষ্টো ব্যুৎপাদ্যেণ সন্নিবিশমানঃ পর্ণাদিফলং নির্বর্তয়তি, এবং পরিষেকাদি কর্ম চার্থবৎ। নচ বিনষ্টাং ফলনিষ্পত্তিঃ। তথা প্রবৃত্ত্যা সংস্কারো ধর্ম্যাধর্ম্যলক্ষণো জন্মতে, স জাতো নিমিত্তান্তরাণুগৃহীতঃ কালান্তরে ফলং নিষ্পাদয়তীতি। উক্তক্লেতং “পূর্বকৃতফলানুবন্ধান্তত্বংপত্তি”রিতি।

অনুবাদ। যেমন ফলার্থী ব্যক্তি বৃক্ষের মূলে সেকাদি পরিকর্ম করে, সেই সেকাদি পরিকর্ম বিনষ্ট হইলে জলধাতু কর্তৃক সংগৃহীত পৃথিবী ধাতু আভ্যন্তরীণ তেজঃকর্তৃক পচ্যমান হইয়া রসরূপ দ্রব্য উৎপন্ন করে। বৃক্ষানুগত পাকবিশিষ্ট সেই দ্রব্যভূত রস, আকৃতিবিশেষরূপে সন্নিবিষ্ট হইয়া (বৃক্ষে) পত্রাদি ফল উৎপন্ন করে, এইরূপ হইলে পরিষেকাদি অর্থাৎ বৃক্ষমূলে জলসেকাদি কর্মও সার্থক হয়; কিন্তু বিনষ্ট পদার্থ হইতে অর্থাৎ বিনষ্ট জলসেকাদি কর্ম হইতেই ফলের (বৃক্ষের পত্রাদির) উৎপত্তি হয় না, সেইরূপ “প্রবৃত্তি” অর্থাৎ শুভাশুভ কর্ম-কর্তৃক ধর্ম ও অধর্মরূপ সংস্কার উৎপাদিত হয়,—উৎপন্ন সেই সংস্কার নিমিত্তান্তর

১। পৃথিব্যাди পঞ্চভূত ভৌতিক দ্রব্যের ধারক, এতন্ত উহা প্রাচীন কালে “ধাতু” বলিয়া কথিত হইত। “চরক-সংহিতা”র শারীরস্থানের পঞ্চম অধ্যায়ে “বহু ধাতনঃ সমুৎপিতঃ” ইত্যাদি সন্দর্ভে দ্বারা পৃথিবী প্রভৃতি ষট্ পদার্থ ধাতু বলিয়া কথিত হইয়াছে। অয়ুর্বেদ শাস্ত্রে ঐ “ধাতু” শব্দটি পারিভাষিক, ইহা কথিত হইয়া থাকে। কিন্তু বৌদ্ধ সম্বাদেও পৃথিব্যাди পঞ্চ ভূত এবং মিহান, এই ষট্ পদার্থকে ধাতু বলিয়াছেন। বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদের ১০শ শ্লোকের ভাষ্যভাষ্যতীতে “যথা বহ্নাং ধাতুনাং সমবায়াদীজহেতুরনুরো জায়তে। তত্র পৃথিবীধাতুর্বাঁজস্ত সংগ্রহকৃত্যং করোতি” ইত্যাদি সন্দর্ভ দ্রষ্টব্য।

কর্তৃক অনুগৃহীত হইয়া অর্থাৎ দেশবিশেষ, কালবিশেষ ও অভিনব দেহবিশেষাদি নিমিত্ত-কাণাস্তুরসহকৃত হইয়া কালান্তুরে ফল (স্বর্গাদি) উৎপন্ন করে। ইহা (মহর্ষি গোতম কর্তৃক) উক্তও হইয়াছে—(যথা) “পূর্বকৃত কর্মফলের সম্বন্ধ-প্রযুক্ত শরীরের উৎপত্তি হয়”।

টিপ্পনী। পূর্বকৃতকৃত পূর্বকর্মের ধণ্ডন করিতে মহর্ষি এই স্বত্বের দ্বারা বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্রাদি কর্ম বিনষ্ট হইলেও স্বর্গাদিফলোৎপত্তির অব্যবহিত পূর্বে পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রাদি কর্মজন্তু ধর্ম ও অধর্মরূপ ব্যাপার থাকায় ঐ ব্যাপারবস্তা সম্বন্ধে সেই কর্মও থাকে। অর্থাৎ বিনষ্ট অগ্নিহোত্রাদি কর্ম সাক্ষাৎসম্বন্ধে স্বর্গাদি ফলের কারণ নহে। কিন্তু অগ্নিহোত্রাদি শুভ কর্মজন্তু আত্মাতে ধর্ম নামে যে সংস্কার জন্মে এবং হিংসাদি অশুভ কর্মজন্তু আত্মাতে যে অধর্ম নামে সংস্কার জন্মে, তাহাই সাক্ষাৎ সম্বন্ধে স্বর্গ ও নরকের কারণ হয়। শাস্ত্রে এই তাৎপর্য্যই অগ্নিহোত্রাদি শুভ কর্ম এবং হিংসাদি অশুভ কর্ম যথাক্রমে স্বর্গ ও নরকরূপ কালান্তুবীণ ফলের জনক বলিয়া কথিত হইয়াছে। বিনষ্ট কর্মই যে, ঐ স্বর্গাদিফলের সাক্ষাৎ কারণ, ইহা শাস্ত্রের তাৎপর্য্য নহে। কারণ, যাহা ফলোৎপত্তির বহু পূর্বে বিনষ্ট, তাহা উহার সাক্ষাৎ কারণ হইতেই পারে না। কর্মজন্তু ধর্ম ও অধর্ম উৎপন্ন হইলেও উহাও অত্যান্ত নিমিত্ত-কাণ-সহকৃত হইয়াই স্বর্গাদি ফল উৎপন্ন করে। সুতরাং কর্মের অব্যবহিত পরেই কাহারও স্বর্গাদি জন্মে না। তাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন, “নিমিত্তান্তরানুগৃহীতঃ কালান্তুরে ফলং নিষ্পাদয়তি”। অর্থাৎ স্বর্গাদি ফলভাগের অনুকূল দেশবিশেষ, কালবিশেষ এবং অভিনব শরীরবিশেষও উহার নিমিত্তান্তর। সুতরাং ঐ সমস্ত নিমিত্ত-কাণাস্তুর উপস্থিত হইলেই ধর্ম ও অধর্মরূপ পূর্বোক্ত নিমিত্তকারণ আত্মাতে স্বর্গ ও নরকরূপ ফল উৎপন্ন করে। পূর্বোক্ত নিমিত্তান্তরগুলি কালান্তুরেই উপস্থিত হয়, সুতরাং কালান্তুরেই স্বর্গাদি ফল জন্মে, উহা সদাঃ হইতে পারে না। স্বর্গ ও নরকরূপ ফল যে, পূর্বকৃত-কর্মফল ধর্ম ও অধর্মজন্তু, ইহা মহর্ষি গোতমের সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিবার জন্তু ভাষ্যকার সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি গোতম, তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহ্নিকের “পূর্বকৃতফলানুবন্ধাত্ত্বংপত্তিঃ” (৬০ম) এই স্বত্বের দ্বারা পূর্বেও ইহা বলিয়াছেন। তাৎপর্য্য এই যে, মহর্ষি ঐ স্বত্বের দ্বারা শরীরের উৎপত্তি পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম ও অধর্মজন্তু, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করায় স্বর্গ ও নরকভাগের অনুকূল শরীরবিশেষও ধর্ম ও অধর্মজন্তু, ইহাও কথিত হইয়াছে। তাহা হইলে স্বর্গ ও নরকরূপ ফলও যে, পূর্বকৃত কর্মফল ধর্ম ও অধর্মজন্তু, ইহাও উহার দ্বারা প্রতিপন্ন হইয়াছে।

পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে মহর্ষি এই স্বত্ব দৃষ্টান্ত বলিয়াছেন, “বৃক্ষফলবৎ”। অর্থাৎ বৃক্ষের ফল যেমন জনসেকাদি কর্ম বিনষ্ট হইলেও উৎপন্ন হয়, তদ্রূপ অগ্নিহোত্রাদি কর্ম বিনষ্ট হইলেও কর্মকারী আত্মার স্বর্গাদি ফল উৎপন্ন হইতে পারে। ভাষ্যকার মহর্ষির দৃষ্টান্ত ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, কোন ব্যক্তি বৃক্ষের পত্রাদি ফলোৎপত্তির জন্তু বৃক্ষের মূলে জনসেকাদি পরিকর্ম করে। সংশোধক কর্মবিশেষকেই “পরিকর্ম” বলে। কিন্তু জনসেকাদি পরিকর্ম বৃক্ষের পত্রাদি ফলোৎপত্তি-কাল পর্য্যন্ত থাকে না, উহা বহু পূর্বেই বিনষ্ট হইয়া যায়। উহা বিনষ্ট হইলেও

উহারই ফলে সেই অঙ্কুরিত বৃক্ষের আধার পৃথিবী পূর্বসিদ্ধ জনকভূক্ত সংগৃহীত অর্থাৎ “সংগ্রহ” নামক বিলক্ষণ-সংযোগ-বিশিষ্ট হইলে তখন উহার আভ্যন্তরীণ তেজঃকর্তৃক ঐ পৃথিবীতে পাক জন্মে। জল ও তেজের সংযোগে পার্থিব দ্রব্যের পাক হইয়া থাকে। তখন পচ্যমান সেই পৃথিবীধাতু অর্থাৎ সেই অঙ্কুরিত বৃক্ষের ধারক বা আধার পার্থিব দ্রব্য, রসরূপ দ্রব্য উৎপন্ন করে। সেই রসরূপ দ্রব্যও পার্থিব, সুতরাং উহাও ক্রমশঃ পাকবিশিষ্ট হইয়া, বিশেষ বিশেষ ব্যুহ বা আকৃতি লাভ করিয়া ঐ বৃক্ষের পত্র-পুষ্পাদি ফল উৎপন্ন করে। বৃক্ষমূলে জনসেকাদি পরিকর্ম করিলে পূর্বোক্ত-ক্রমে কালান্তরে ঐ বৃক্ষে যে সমস্ত পত্রপুষ্পাদি জন্মে, ঐ সমস্তই এখানে বৃক্ষের ফল বলিয়া কথিত হইয়াছে। সূত্রে “কর্ম” শব্দের অর্থ এখানে জনসেকাদি কার্যের উদ্দেশ্য পত্রপুষ্পাদি ফল। পূর্বোক্তরূপে বৃক্ষমূলে জনসেকাদি কর্মদ্বারা বৃক্ষের যে পত্রপুষ্পাদি ফলের উৎপত্তি হয়, তাহাতে পূর্ববিনষ্ট জনসেকাদি কর্ম সাক্ষাৎ কারণ নহে—পূর্বোক্ত রসদ্রব্যই উহাতে সাক্ষাৎ কারণ। কিন্তু তাহা হইলেও পূর্বকৃত জনসেকাদি কর্ম আবশ্যক, উহা বার্থ নহে। কারণ, ঐ জনসেকাদি কর্ম না করিলে পূর্বোক্তক্রমে পূর্বোক্ত রসদ্রব্য জন্মিতেই পারে না। সুতরাং সেই বৃক্ষের পত্রাদি ফলও জন্মিতেই পারে না। এইরূপ অগ্নিহোত্রাদি কর্মও যদিও পূর্বে বিনষ্ট হওয়ায় স্বর্গাদি ফলের সাক্ষাৎ কারণ নহে, তথাপি উহা না করিলে যখন স্বর্গাদিফলের সাক্ষাৎ কারণ ধর্ম ও অধর্ম জন্মে না, তখন স্বর্গাদিফলভোগে ঐ কর্মও আবশ্যক। ঐ কর্ম, ধর্ম ও অধর্মরূপ ব্যাপারের সাক্ষাৎ কারণ হওয়ায় ঐ ব্যাপার দ্বারা ঐ কর্মও স্বর্গাদির কারণ হইতে পারে। শাস্ত্রেরও ইহাই সিদ্ধান্ত। বিনষ্ট অগ্নিহোত্রাদি কর্মই স্বর্গাদিফলের সাক্ষাৎ কারণ, ইহা শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত নহে ॥৪৬॥

ভাষ্য। তদিদং প্রাণ্‌নিষ্পত্তেনিষ্পাদ্যমানং—

সূত্র। নাসন্ন সন্ন সদসৎ, সদসতোবৈধর্ম্যাৎ ॥

॥৪৭॥৩৯০॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) নিষ্পাদ্যমান অর্থাৎ জায়মান সেই এই ফল উৎপত্তির পূর্বে অসৎ নহে, সৎ নহে, সৎ ও অসৎ অর্থাৎ উক্ত উভয়রূপও নহে; কারণ, সৎ ও অসত্তের বৈধর্ম্য (বিরুদ্ধ ধর্মবত্তা) আছে, অর্থাৎ যাহা সৎ, তাহা অসৎ হইতে পারে না, যাহা অসৎ, তাহা সৎ হইতে পারে না, সত্ত্ব ও অসত্ত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ।

ভাষ্য। প্রাণ্‌নিষ্পত্তেনিষ্পাদ্যমানং নাসৎ, উপাদাননিয়মাৎ, কশ্চিচ্ছুৎপত্তয়ে কিঞ্চিছুপাদেয়ং, ন সর্বং সর্বশ্চেতি, অসদভাবে নিয়মো নোপপাদ্যত ইতি। ন সৎ, প্রাণ্‌নিষ্পত্তেনিষ্পাদ্যমানশ্চোৎপত্তিরনুপ-পন্নোতি। ন সদসৎ, সদসতোবৈধর্ম্যাৎ, সদিত্যর্থ্যভ্যনুজ্ঞা, অসদিত্যর্থ-

প্রতিষেধঃ, এতয়োর্ব্যাঘাতো বৈধর্ম্যঃ, ব্যাঘাতাদব্যতিরেকানুপপত্তি-
রिति ।

অনুবাদ। উৎপত্তিধর্ম্যক বস্তু উৎপত্তির পূর্বে (১) “অসৎ” নহে; কারণ, উপাদান-কারণের নিয়ম আছে (অর্থাৎ) কোন বস্তুর উৎপত্তির নিমিত্ত কোন বস্তুবিশেষই উপাদেয় (গ্রাহ), সকল বস্তুর উৎপত্তির নিমিত্ত সকল বস্তু উপাদেয় নহে। “অসদ্ভাব” অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে কার্যের অসদ্ব্যবস্থা হইলে (পূর্বেবাক্তরূপ) নিয়ম উপপন্ন হয় না। (২) “সৎ” নহে, অর্থাৎ উৎপত্তিধর্ম্যক বস্তু উৎপত্তির পূর্বে বিদ্যমান নহে; কারণ, উৎপত্তির পূর্বে বিদ্যমান বস্তুর উৎপত্তি উপপন্ন হয় না। (৩) “সদসৎ”ও নহে, অর্থাৎ উৎপত্তিধর্ম্যক বস্তু উৎপত্তির পূর্বে সৎ ও অসৎ, এই উভয়াত্মকও নহে। কারণ, সৎ ও অসতের বৈধর্ম্য আছে। বিশদার্থ এই যে, “সৎ” ইহা পদার্থের স্বীকার, “অসৎ” ইহা পদার্থের নিষেধ, এই উভয়ের অর্থাৎ “সৎ” ও “অসতে”র ব্যাঘাতরূপ বৈধর্ম্য আছে, ব্যাঘাতবশতঃ “অব্যতিরেকে”র অর্থাৎ “সৎ” ও “অসতে”র অভেদের উপপত্তি হয় না।

টিপ্পনী। মহর্ষি তাঁহার পূর্বেবাক্ত দশম প্রস্তাবে “ফল”র পরীক্ষা করিতে প্রথমে অগ্নিহোত্রাদি কর্মের ফল যে, কালান্তরীণ এবং অগ্নিহোত্রাদি কর্ম পূর্বে বিনষ্ট হইলেও (তজ্জন্তু ধর্ম ও অধর্মরূপ ব্যাপারের দ্বারা) উহার ফল স্বর্গাদি যে কালান্তরেও হইতে পারে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। সুখ ও দুঃখের উপভোগ মুখ্য ফল হইলেও সুখ ও দুঃখ এবং উহার উপভোগের সাধন দেহাদিও ফল, ইহা প্রথম অধ্যায়ে “প্রবৃত্তিদোষজনিতোৎপত্তিঃ ফলং” (১।২০) এই সূত্রের দ্বারা কথিত হইয়াছে। সুতরাং অগ্নিহোত্রাদি কর্মের ফলের পরীক্ষাও এখানে মহর্ষির পূর্বেকথিত ফল-পরীক্ষা। বস্তুতঃ জ্ঞাত পদার্থমাত্রই “ফল”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও মহর্ষিকথিত ফলের দক্ষণ-ব্যাপার উপসংহারে উহাই বলিয়াছেন। এখন প্রশ্ন এই যে, ঐ ফল বা জ্ঞাপদার্থমাত্র কি উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, অথবা সৎ, অথবা সদসৎ? যদি উহার কোন পক্ষই সম্ভব না হয়, তাহা হইলে ফলের অস্তিত্বই থাকে না, সুতরাং কার্যকারণভাবই অসঙ্গত হয়। তাহা হইলে মহর্ষির পূর্বেবাক্তরূপ বিচার ও সিদ্ধান্তও অসম্ভব। কারণ, যদি “ফল”র অস্তিত্বই না থাকে, তবে আব তহাের কারণের অস্তিত্ব কিরূপে থাকিবে? তাহার উৎপত্তির কাল ও কারণ বিষয়ে বিচারই বা কিরূপে হইবে? মহর্ষি এই জন্যই এখানে তাঁহার মতভ্রমের ফল বা জ্ঞাত পদার্থমাত্রই যে, উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, এই পক্ষই সমর্থন করিতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা পূর্বেপক্ষ বলিয়াছেন যে, জ্ঞানমান যে ফল অর্থাৎ জ্ঞাত পদার্থ, তাহা উৎপত্তির পূর্বে “অসৎ”, ইহা বলা যায় না এবং “সৎ”, ইহাও বলা যায় না এবং “সদসৎ” অর্থাৎ “সৎ”ও বটে এবং “অসৎ”ও বটে, ইহাও বলা যায় না। তৃতীয় পক্ষ কেন বলা যায় না? তাই মহর্ষি সূত্রশেষে বলিয়াছেন,—“সদসত্যোর্বৈধর্ম্যং” অর্থাৎ সৎ ও অসতের বিরুদ্ধধর্মবত্তা আছে। সতের ধর্ম সত্ত্ব, অসতের ধর্ম অসত্ত্ব—এই উভয়

পরস্পর বিরুদ্ধ, উহা একাধারে থাকে না। সুতরাং জ্ঞাপদার্থ সৎ ও বটে এবং অসৎ ও বটে, অর্থাৎ উহাতে সত্ত্ব ও অসত্ত্ব, এই উভয় ধর্মই আছে, ইহা কোনরূপেই হইতে পারে না। ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, “সৎ” ইহা পদার্থের স্বীকার এবং “অসৎ” ইহা পদার্থের প্রতিষেধ, অর্থাৎ সৎ বলিলে পদার্থ আছে, ইহাই বলা হয় এবং অসৎ বলিলে পদার্থ নাই, ইহাই বলা হয়। সুতরাং একই পদার্থকে সৎ ও অসৎ উভয় বলা যায় না। যে পদার্থ সৎ, তাহাই আবার অসৎ হইতে পারে না। একই পদার্থে সত্ত্ব ও অসত্ত্ব ব্যাহত বা বিরুদ্ধ। সুতরাং ঐ ব্যাঘাতরূপ বৈধর্ম্যবশতঃ সৎ ও অসত্ত্বের যে “অব্যতিরেক” অর্থাৎ অভেদ, তাহা উপপন্ন হয় না। অর্থাৎ যাহা সৎ, তাহাই অসৎ, ঐ উভয় অভিন্ন, ইহা কোনরূপে সম্ভব নহে। পূর্বোক্ত ফল বা জ্ঞাপদার্থ উৎপত্তির পূর্বে অসৎ, এই প্রথম পক্ষ কেন বলা যায় না? ইহা বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন—“উপাদাননিয়মাতঃ”। অর্থাৎ ভাবকার্য্যমাত্রেরই উপাদান-কারণের নিয়ম আছে। সকল পদার্থই সকল কার্য্যের উপাদান-কারণরূপে গৃহীত হয় না। পার্থিব ঘণ্টের উৎপত্তির জন্ত উপাদানরূপে মৃত্তিকাবিশেষই গৃহীত হয়। বস্ত্রের উৎপত্তির জন্ত সূত্রই গৃহীত হয়। এইরূপ সমস্ত ভাবকার্য্যই ভিন্ন ভিন্ন দ্রব্যবিশেষই যে, উপাদান-কারণ, ইহা সর্বসম্মত। কিন্তু ঐ ভাবকার্য্য যদি উৎপত্তির পূর্বে অসৎ বা সর্বথা অবিদ্যমানই হয়, তাহা হইলে উহার পূর্বোক্তরূপ উপাদান-কারণনিয়মের উপপত্তি হয় না। অর্থাৎ সকল পদার্থই সকল কার্য্যের উপাদান-কারণ হইতে পারে। কারণ, এই মতে ঘণ্টার উৎপত্তির পূর্বে ঘট যেমন অসৎ, বস্ত্রাদি অজ্ঞাত কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বেও বস্ত্রাদিও ঐরূপ অসৎ। উৎপত্তির পূর্বে সকল কার্য্যেরই অসত্ত্ব সমান। তাহা হইলে মৃত্তিকাও বস্ত্রের উপাদান-কারণ হইতে পারে। সূত্রও ঘণ্টার উপাদান-কারণ হইতে পারে। যদি মৃত্তিকা হইতে সর্বথা অবিদ্যমান ঘণ্টার উৎপত্তি হইতে পারে, তাহা হইলে উহা হইতে সর্বথা অবিদ্যমান বস্ত্রেরও উৎপত্তি হইতে পারিবে না কেন? উৎপত্তির পূর্বে যখন ঘটপটাদি সকল কার্য্যই অসৎ বা সর্বথা অবিদ্যমান, তখন সকল পদার্থ হইতেই সকল কার্য্যের উৎপত্তি হউক? সংকার্য্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায় উৎপত্তির পূর্বে ভাবকার্য্যকে সৎই বলিয়াছেন। তাহাদিগের মতে উৎপত্তি বলিতে বিদ্যমান কার্য্যেরই অভিব্যক্তি বা আবর্তিত্ব। ঐ উৎপত্তির পূর্বে ভাবকার্য্য তাহার উপাদান-কারণে সূক্ষ্মরূপে বিদ্যমানই থাকে। যে পদার্থে যে কার্য্য বিদ্যমান থাকে, সেই পদার্থই সেই কার্য্যের উপাদান-কারণ। বস্ত্রের উপাদান-কারণ সূত্রসমূহে পূর্বে হইতেই সেই বস্ত্র সূক্ষ্মরূপে বিদ্যমান থাকে বলিয়াই এই সূত্রসমূহ হইতেই সেই বস্ত্রের উৎপত্তি হয়—মৃত্তিকা হইতে উহার উৎপত্তি হয় না। ফলকথা, উক্ত মতে ভাবকার্য্যের উপাদান-কারণের নিয়মের উপপত্তি হইতে পারে। পূর্বপক্ষবাদী মহর্ষি গোতম এই সূত্রে “ন সৎ” এই বাক্যের দ্বারা বলিয়াছেন যে, জন্ত পদার্থ যে উৎপত্তির পূর্বে সৎ, ইহাও বলা যায় না। ভাষ্যকার এই দ্বিতীয় পক্ষের অনুরূপ পত্তি বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, উৎপত্তির পূর্বে যাহা বিদ্যমান, তাহার উৎপত্তি উপপন্ন হয় না। অর্থাৎ যাহা পূর্বে হইতে বিদ্যমানই আছে, তাহার আবার উৎপত্তি হইতে নিরূপে ৭ যাহা পূর্বেই বিদ্যমান আছে, তাহা পূর্বেই উৎপন্ন হইয়াছে, ইহা বলিতেই হইবে। সুতরাং তাহার আবার

উৎপত্তি হয় বদিলে উৎপত্তির পুনরুৎপত্তিই বলা হয়। কিন্তু তাহা কোনরূপেই সম্ভব হয় না। মূল কথা, জ্ঞাত পদার্থ বা কার্যমাত্রই উৎপত্তির পূর্বে অসং নহে, সং নহে, সদসংও নহে, উহার কোন পক্ষই বলা যায় না। জ্ঞাত পদার্থ উৎপত্তির পূর্বে সংও নহে, অসংও নহে, ঐ উভয় হইতে বিপরীত চতুর্থ প্রকার, ইহাও একটি পক্ষ হইতে পারে। মহর্ষি ও ভাষ্যকার এখানে ঐ পক্ষের কোন উল্লেখ না করিলেও বার্তিককার ঐ পক্ষেরও উল্লেখপূর্বক উহার প্রতিবেদ করিতে বদ্বিয়াছেন যে, সংও নহে, অসংও নহে, এমন কোন কার্য হইতেই পারে না। ঐরূপ কোন কার্যের স্বরূপ নির্দেশ করা যায় না। সুতরাং তদৃশ কার্য অলীক। বাহার স্বরূপ নির্দেশই করা যায় না, তাহা কোন পদার্থই হইতে পারে না ॥৪৭॥

ভাষ্য। প্রাপ্তুৎপত্তেরূপত্তিধর্মকমসদিত্যাক্ষা, কস্মাৎ ?

অনুবাদ। (উত্তর) উৎপত্তিধর্মক বস্তু উৎপত্তির পূর্বে অসং, ইহা তব, অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত প্রথম পক্ষই সত্য বা প্রকৃত সিদ্ধান্ত। (প্রশ্ন) কেন ?

সূত্র। উৎপাদ-ব্যয়দর্শনাৎ ॥৪৮॥৩৯ঃ॥

অনুবাদ। (উত্তর) যেহেতু উৎপত্তি ও বিনাশের দর্শন হয়।

টিপ্পনী। উৎপত্তিধর্মক অর্থাৎ জ্ঞাত পদার্থমাত্রই উৎপত্তির পূর্বে অসং অর্থাৎ উৎপত্তি না হওয়া পর্য্যন্ত উহা সর্বথা অবিদ্যমান, ইহাই আরম্ভবাদী মহর্ষি গোতমের সিদ্ধান্ত। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা তাহার উক্ত সিদ্ধান্তের প্রমাণ সূচনা করিয়াছেন। মহর্ষির কথা এই যে, যখন ঘটাদি কার্যের উৎপত্তি ও বিনাশ প্রত্যক্ষসিদ্ধ, তখন ঐ ঘটাদি কার্য যে, উৎপত্তির পূর্বে বিদ্যমান থাকে না, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ঘটাদি কার্য যদি পূর্বে বিদ্যমানই থাকে, তাহা হইলে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। বাহা বিদ্যমানই আছে, তাহার আবার উৎপত্তি বলা যায় কিরূপে ? আত্মা পূর্বে হইতেই বিদ্যমান আছে এবং আত্মার কখনও বিনাশ হয় না, ইহা সিদ্ধ হওয়ায় যেমন আত্মার উৎপত্তি বলা যায় না, তদ্রূপ সমস্ত ভাবকার্য্যই যদি উৎপত্তির পূর্বেও অর্থাৎ অনাদি কাল হইতেই বিদ্যমানই থাকে, এবং উহার বিনাশ না হয়, তাহা হইলে সমস্ত কার্য্য বা সকল পদার্থেরই নিত্যত্ব সিদ্ধ হওয়ায় আত্মার ছায়া কোন পদার্থেরই উৎপত্তি বলা যায় না। কিন্তু ঘটাদি কার্য্যের উৎপত্তি প্রত্যক্ষসিদ্ধ, ঘটাদি কার্য্যের নিরন্তর কারণগুলি উপস্থিত হইলে উহার উৎপত্তি হয়, ইহা সকলেরই পবিত্র সত্য। সুতরাং উহার দ্বারা ঘটাদি কার্য্য যে, উৎপত্তির পূর্বে বিদ্যমান ছিল না, এই সিদ্ধান্ত অবশ্যই সিদ্ধ হইবে। কারণ, বিদ্যমান পদার্থের উৎপত্তি হইতে পারে না। অনেক জন্য পদার্থের উৎপত্তি প্রত্যক্ষসিদ্ধ না হইলেও অনুমান-প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয়। মহর্ষি এই জন্যই সূত্রে বিন্যাসার্থক “ব্যয়” শব্দের প্রয়োগ করিয়া সূচনা করিয়াছেন যে, জন্য ভাবপদার্থ-মাত্রেরই যখন কোন সনয়ে বিনাশ হয়, অন্ততঃ প্রায়কালেও উহাদিগের বিনাশ স্বীকার করিতেই হইবে, তখন ঐ সমস্ত পদার্থের উৎপত্তিও স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, অনুৎপন্ন ভাব পদার্থের কখনই বিনাশ হইতে পারে না। অর্থাৎ যখন বিনাশী ভাব পদার্থ, তাহা উৎপত্তিমান, এইরূপ

ব্যাপ্তিজ্ঞানবশতঃ বিনাশিতাবৎ হেতুর দ্বারা সমস্ত জ্ঞান্য ভাবপদার্থের উৎপত্তিমত্ব অনুমান-প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায় সেই উৎপত্তিমত্ব হেতুর দ্বারা ঐ সকল পদার্থেরই উৎপত্তির পূর্বে অসত্ত্ব সিদ্ধ হয় । কারণ, উৎপত্তির পূর্বে সত্ত্ব বা বিদ্যমানতা থাকিলে উৎপত্তি হইতে পারে না । বিদ্যমান পদার্থের উৎপত্তি বলা যায় না ।

ভাষ্যকার এখানে পূর্বেই “প্রাণ্ডংপত্তেকংপত্তিবশ্মকনসদিত্যাক্ষা”,—এই বাক্যের দ্বারা মহাবির সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, পরে উহার সৎকরূপে মহাবির এই সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন । কিন্তু “তাৎপর্য্যপরিভুক্তি” গ্রন্থে উদয়নাচার্য্যের কথার দ্বারা এবং রত্নিকার বিশ্বনাথ পঞ্চানন এবং “শ্রীম-সূত্রবিবরণ”কার রাখানোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্যের ব্যাখ্যার দ্বারা তাঁহাদিগের মতে এখানে “প্রাণ্ডং-পত্তেঃ” ইত্যাদি বাক্য সূত্রেরই প্রথম অংশ, উহা ভাষ্য নহে, ইহাই বুঝা যায় । কিন্তু তাহা হইলে ভাষ্যকার এই সূত্রের ভাষ্য করেন নাই, ইহা বলিতে হয় । কারণ, এই সূত্রের অবতারণা করিয়া ভাষ্যকার ইহার কোন ব্যাখ্যা করেন নাই । অসাদিগের মনে হয়, ভাষ্যকার “প্রাণ্ডংপত্তেঃ” ইত্যাদি “কস্মাৎ ?” ইত্যন্ত সন্দর্ভের দ্বারা পূর্বেই এই সূত্রের ভাষ্য প্রকাশ করিয়া, পরে এই সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন । ভাষ্যকার প্রথম অধ্যায়েও কোন স্থলে পূর্বেই ভাষ্য প্রকাশ করিয়া, পরে সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন । সেখানে তাৎপর্য্যটীকাকারও উহাই লিখিয়াছেন । (১ম খণ্ড, ২২২—২৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । এখানে ভাষ্যকারের “কস্মাৎ” এই প্রশ্নবাক্যের দ্বারাও পূর্বোক্ত “প্রাণ্ডং-পত্তেঃ” ইত্যাদি বাক্য যে, তাহার নিজেরই বাক্য, ইহাও বুঝা যায় । শ্রাব্যবৃত্তিকে উদ্ভোতকরের ব্যাখ্যার দ্বারাও উহাই বুঝা যায় । “শ্রাব্যসূত্ৰানিবদ্ধ” এবং “শ্রাব্যসূত্রোদ্ধার” গ্রন্থেও “উৎপাদবান-দর্শনাৎ” এইরূপ সূত্রপাঠই গৃহীত হইয়াছে । তদনুসারে এখানে ঐরূপ সূত্রপাঠই গৃহীত হইল । ভাষ্যে “অক্ষা” এই অব্যয় শব্দের অর্থ সত্য বা তত্ত্ব ॥৪৮॥

ভাষ্য । যৎ পুনরুক্তং প্রাণ্ডংপত্তেঃ কার্য্যং নাসদুপাদাননিয়মাদিতি—

অনুবাদ । উৎপত্তির পূর্বে কার্য্য অসৎ নহে, যেহেতু উপাদান-কারণের নিয়ম আছে, এই যাহা পূর্বে বলা হইয়াছে, (তদন্তরে মহাবির এই সূত্র বলিয়াছেন)—

সূত্র । বুদ্ধিসিদ্ধন্ত তদসৎ ॥৪৯॥৩৯২॥

অনুবাদ । (উত্তর) সেই “অসৎ” অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে অবিদ্যমান ভবিষ্যৎ কার্য্য (এই কারণের দ্বারাই জন্মে, অথ কারণের দ্বারা জন্মে না, ইহা অনুমান-প্রমাণ-জন্ম) বুদ্ধি-সিদ্ধই ।

ভাষ্য । ইদমশ্রোত্রেণ সমর্থং, ন সর্ব্বমিতি প্রাণ্ডংপত্তেন্নিয়ত-কারণং কার্য্যং বুদ্ধ্যা সিদ্ধমুৎপত্তি-নিয়মদর্শনাৎ । তস্মাদুপাদাননিয়ম-শ্রোত্রেণপত্তিঃ । সতি তু কার্য্যে প্রাণ্ডংপত্তেকংপত্তিরেব নাস্তীতি ।

অনুবাদ। এই কার্যের উৎপত্তির নিমিত্ত এই পদার্থ সমর্থ, সকল পদার্থই সমর্থ নহে, এইরূপে উৎপত্তির পূর্বে নিয়ত কারণবিশিষ্ট কার্য বুদ্ধির দ্বারা অর্থাৎ অনুমান-রূপ বুদ্ধির দ্বারা সিদ্ধ, যেহেতু উৎপত্তির নিয়ম দেখা যায়। অতএব উপাদান-কারণের নিয়মের উপপত্তি হয়। কিন্তু উৎপত্তির পূর্বে কার্য “সং” অর্থাৎ বিद्यমান থাকিলে উৎপত্তিই থাকে না, অর্থাৎ তাহা হইলে উৎপত্তি পদার্থই অলৌক বলিতে হয়।

টিপ্পনী। এই সূত্রের দ্বারা সরলভাবে মহর্ষির বক্তব্য বুঝা যায় যে, সেই কল বা কার্যমাত্র উৎপত্তির পূর্বে অসং, ইহা বুদ্ধিসিদ্ধ অর্থাৎ অনুভব-সিদ্ধ। কারণ, ঘটাদি কার্যের উৎপত্তির পূর্বে ঐ ঘটাদি কার্য আছে, ইহা কেহই বুঝে না; পরন্তু উহা নাই, ইহাই সকলে বুঝিয়া থাকে। সার্বলৌকিক ঐ অনুভবের অপলাপ করিয়া কোনরূপেই ঘটাদি কার্যকে উৎপত্তির পূর্বেও সং বলা যায় না। কিন্তু কার্য উৎপত্তির পূর্বে অসং হইলে উপাদানের নিয়ম থাকে না, অর্থাৎ সকল পদার্থই সকল কার্যের উপাদানকারণ হইতে পারে এবং লোকে সকল কার্যের উৎপত্তির নিমিত্ত সকল পদার্থকেই উপাদান (গ্রহণ) করিতে পারে। অতএব কার্য উৎপত্তির পূর্বে অসং নহে, এই যে পূর্বপক্ষ সর্বপ্রথমে উক্ত হইয়াছে, তাহার উত্তর দেওয়া আবশ্যক। উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন ব্যতীত মহর্ষির নিজ সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হইতে পারে না। তাই ভাষ্যকার এখানে প্রথমে তাহার পূর্বব্যাখ্যাত ঐ পূর্বপক্ষের উল্লেখ করিয়া, তাহার উত্তরসূত্রকেই এই সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। বার্তিককার প্রভৃতিও এখানে ঐ ভাবেই সূত্রতাৎপর্য গ্রহণ করিয়াছেন। ভাষ্যকার সূত্রতাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, এই কার্যের উৎপত্তির নিমিত্ত এই পদার্থই সমর্থ, সকল পদার্থ সমর্থ নহে, এইরূপে উৎপত্তির পূর্বেই কার্য যে নিয়তকারণবিশিষ্ট, ইহা বুদ্ধিসিদ্ধ। তাৎপর্য-টীকাকার ইহা পরিস্ফুট করিয়া বলিয়াছেন যে,* সেই অসং অর্থাৎ ভাবি কার্য এই কারণের দ্বারাই জন্ম, অন্তের দ্বারা জন্ম না, ইহা অনুমান-প্রমাণ-জ্ঞাত বুদ্ধিসিদ্ধই। তাৎপর্য এই যে, প্রথমে কোন দ্রব্য হইতে কোন কার্যের উৎপত্তি দেখিলে অথবা কোন প্রমাণের দ্বারা নিশ্চয় করিলে তখন এই জাতীয় কার্যের প্রতি এই জাতীয় দ্রব্যই উপাদান-কারণ, এইরূপ সামান্যতঃ অনুমানপ্রমাণের দ্বারাই নিশ্চয় জন্মে। তদনুসারেই লোকে তজ্জাতীয় কার্যের উপাদান করিতে তজ্জাতীয় দ্রব্যকেই উপাদান-কারণরূপে গ্রহণ করে। সুতরাং কার্যের উৎপত্তির পূর্বেও পূর্বোক্তরূপে সামান্য কার্য-কারণ-ভাবজ্ঞানবশতঃ সেই কার্যবিশেষের উপাদান লোকের প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। উহাতে বিশেষ কার্য-কারণ-ভাবজ্ঞানের কোন অপেক্ষা নাই। উদ্দ্যোতকরও এই সূত্রের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত যে উপাদান নিয়ম উৎপত্তির পূর্বেও কার্যের সম্ভাব সাধক বলিয়া কথিত হইয়াছে, উহা ঐ সম্ভাবযুক্ত নহে, কিন্তু কারণের সামর্থ্যযুক্ত। অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে কার্যের সম্ভাব না থাকিলেও পূর্বোক্তরূপ উপাদান-নিয়মের উপপত্তি হয়।

কারণ, সকল পদার্থ হইতেই সকল কার্যের উৎপত্তি দৃষ্ট হয় না—পদার্থবিশেষ হইতেই কার্য-বিশেষের উৎপত্তি দৃষ্ট হয়। সুতরাং এই পদার্থই এই কার্যের উৎপাদনে সমর্থ, এইরূপ বুদ্ধি-বশতঃই যে কার্যের উৎপাদনে যে পদার্থ সমর্থ, সেই পদার্থকেই সেই কার্যের উৎপাদন করিতে গ্রহণ করে। ফলকথা, পদার্থবিশেষেই যে কার্যবিশেষের উৎপাদনে সামর্থ্য আছে, ইহা উৎপত্তির নিয়ম দর্শনবশতঃই নিশ্চয় করা যায়। মৃত্তিকা হইতেই পার্শ্বি ঘট জন্মে, সূত্র হইতে জন্মে না, সূত্র হইতেই বস্ত্র জন্মে, মৃত্তিকা হইতে জন্মে না, এইরূপ নিয়ম পরিদৃষ্ট। সুতরাং মৃত্তিকায় পার্শ্বি ঘটোৎপাদনের সামর্থ্য আছে, সূত্রে উহা নাই; সূত্রে বস্ত্রোৎপাদনের সামর্থ্য আছে, মৃত্তিকায় উহা নাই, এইরূপে সর্বত্রই কার্যবিশেষের উৎপাদনে নিয়ত পদার্থবিশেষেরই সামর্থ্য অবধারিত হয়। সুতরাং পূৰ্ব্বোক্তরূপে কার্য যে নিয়তকারণ-বিশিষ্ট, ইহা উৎপত্তির পূৰ্বেও অবধারিত হয়। তাহা হইলে কার্যের উপাদান-কারণের নিয়মেরও উপপত্তি হয়। ভাষ্যকার প্রভৃতি যে “সামর্থ্য” বলিয়াছেন, উহার দ্বারা কার্যবিশেষের উৎপাদনে পদার্থবিশেষেরই সামর্থ্য অর্থাৎ শক্তি আছে, সেই শক্তিবশতঃই পদার্থবিশেষই কার্যবিশেষ উৎপন্ন করে, উক্ত শক্তি না থাকায় সকল পদার্থই সকল কার্য উৎপন্ন করিতে পারে না, ইহাই বুঝা যায়। কিন্তু নৈয়ায়িক মতে কারণত্বই কারণগত শক্তি। কারণত্ব ভিন্ন কারণের পৃথক কোন শক্তি নৈয়ায়িকগণ স্বীকার করেন নাই। “ত্ৰায়কুসুমাজলি”র প্রথম স্তবকে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য কারণত্ব ভিন্ন কারণগত আর যে কোন শক্তি নাই, ইহা বহু বিচারপূৰ্ব্বক সমর্থন করিয়াছেন। তাহা হইলে বুঝা যায় যে, মৃত্তিকা হইতে পার্শ্বি ঘটের উৎপত্তি দেখিলে মৃত্তিকায় পার্শ্বি ঘটের সামর্থ্য অর্থাৎ কারণত্ব আছে, ইহাই অবধারিত হয়। এইরূপ সূত্র হইতে বস্ত্রের উৎপত্তি দেখিলে সূত্রে বস্ত্রের সামর্থ্য অর্থাৎ কারণত্ব আছে, ইহা অবধারিত হয়। মৃত্তিকা হইতে কখনও বস্ত্রের উৎপত্তি দেখা যায় না, সূত্র হইতে কখনও ঘটের উৎপত্তি দেখা যায় না, তদ্বিষয়ে অত্ৰ কোন প্রমাণও পাওয়া যায় না, এ জ্ঞাত মৃত্তিকায় বস্ত্রকারণত্ব এবং সূত্রে ঘটকারণত্ব নাই, ইহাও অবধারিত হয়।

সংকার্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায়ের প্রথম কথা এই যে, কার্য যদি উৎপত্তির পূৰ্বেও অসৎ হয়, তাহা হইলে উহার উৎপত্তি হইতেই পারে না। কারণ, যাহা অসৎ, তাহা উৎপন্ন করা যায় না। অসৎকে কেহ সং করিতে পারে না—সহস্র শিল্পীও নীলকে পীত করিতে পারে না। এতদ্বত্তরে অসংকার্যবাদী নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের কথা এই যে, যাহা সর্বকালেই অসৎ, তাহাকেই কেহ উৎপন্ন করিতে পারে না, কোন কালেই তাহার সত্তা সম্পাদন করা যায় না। কিন্তু কার্য ত গগনকুসুমাদির ত্ৰায় সর্বকালেই অসৎ নহে। কার্য উৎপত্তির পূৰ্বে অসৎ হইলেও পরে সং। সত্ত্ব ও অসত্ত্ব এই উভয়ই কার্যের ধর্ম। তন্মধ্যে কার্যের উৎপত্তির পূৰ্ব্বকালে তাহাতে “অসত্ত্ব” ধর্ম থাকে এবং উৎপত্তিকাল হইতে কার্যের স্থিতিকাল পর্যন্ত তাহাতে “সত্ত্ব” ধর্ম থাকে। কার্য যখন একেবারে অসৎ বা অলীক নহে, তখন উৎপত্তির পূৰ্বে কার্যরূপ ধর্মী না থাকিলেও তাহাতে তৎকালে অসত্ত্ব ধর্ম থাকিতে পারে। কারণ, কার্যরূপ ধর্মী অসিদ্ধ নহে। ঐ ধর্মী যখন পরে সং হইবে, তখন কালবিশেষে উহাতে অসত্ত্ব ও সত্ত্ব, এই ধর্মদ্বয়ই থাকিতে পারে। ইহা স্বীকার

না করিলে সাংখ্যসম্প্রদায়ের উপপত্তি হইতে পারে না। কারণ, সাংখ্যসম্প্রদায়ের মতে যেমন তিলের মধ্যে তৈল থাকে, ধাতুর মধ্যে তণ্ডুল থাকে, গাভীর স্তনমধ্যে দুগ্ধ থাকে, তদ্রূপই মৃত্তিকার মধ্যে ষট থাকে, সূত্রের মধ্যে বস্ত্র থাকে। তিল প্রভৃতি হইতে তৈল প্রভৃতির আবির্ভাবের ত্রায় মৃত্তিকা প্রভৃতি হইতে ষটাদি কার্যের আবির্ভাব হয়। কিন্তু ইহাতে জিজ্ঞাস্য এই যে, যেমন তিল প্রভৃতির মধ্যে তৈলাদি থাকে, তদ্রূপই কি মৃত্তিকার মধ্যে ষট থাকে? এবং সূত্রের মধ্যে বস্ত্র থাকে? সাংখ্যসম্প্রদায়ের পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তগুলি কি প্রকৃত স্থলে ঠিকই হইয়াছে? ষট ও বস্ত্রাদি পদার্থ সাংখ্যসম্প্রদায়ও ঠিক যেরূপে প্রত্যক্ষ করিতেছেন এবং তদ্বারা জলাহরণাদি কার্য করিতেছেন, ঐ ষটাদি পদার্থ কি বস্তুতঃ পূর্বে হইতেই ঠিক সেইরূপেই মৃত্তিকাদির মধ্যে ছিল? তাহা হইলে আর ঐ ষটাদি পদার্থের আবির্ভাবের পূর্বে, “ষট হয় নাই”, “বট হইবে”, “বস্ত্র হয় নাই”, “বস্ত্র হইবে,” ইত্যাদি কথা কেহই বলিতে পারেন না। কিন্তু সাংখ্যসম্প্রদায়ও ত তখন ঐরূপ কথা বলিয়া থাকেন। সুতরাং সাংখ্যসম্প্রদায়ও ষটাদি পদার্থের আবির্ভাবের পূর্বে পূর্বোক্তরূপ বাক্যের দ্বারা ষটত্বাদিরূপে ষটাদি পদার্থের অসত্তা প্রকাশ করেন, ইহা তাঁহাদিগেরও স্বীকার্য। ফল কথা, ধাতুর মধ্যে যেমন পূর্বে হইতেই তণ্ডুলরূপে তণ্ডুলের সত্তা আছে, গাভীর স্তনের মধ্যে যেমন পূর্বে হইতেই দুগ্ধরূপে দুগ্ধের সত্তা আছে, তদ্রূপ পূর্বে হইতেই মৃত্তিকার মধ্যে ষটরূপে ষটের সত্তা এবং সূত্রের মধ্যে বস্ত্ররূপে বস্ত্রের সত্তা আছে, ইহা কোনরূপেই বলা খাইতে পারে না। সুতরাং মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণে পূর্বে ষটত্বাদিরূপে ষটাদি পদার্থ বে অসং, ইহা সাংখ্যসম্প্রদায়ও স্বীকার করিতে বাধ্য। তাহা হইলে পূর্বে ষটত্বাদিরূপে অসং ষটাদি ধর্ম্মাতে অসংরূপ ধর্ম্ম তাহাদিগেরও স্বীকার্য।

সংকার্যবাদ সমর্থনে সাংখ্যসম্প্রদায়ের দ্বিতীয় যুক্তি এই যে, কার্যের সহিত কার্যের সম্বন্ধ অবশ্য স্বীকার্য। কারণ, যাহা কার্যের সহিত সম্বন্ধ, তাহাই ঐ কার্যের জনক হইতে পারে ও হইয়া থাকে। অতথা মৃত্তিকা হইতেও বস্ত্রের উৎপত্তি এবং সূত্র হইতেও ষটের উৎপত্তি কেন হয় না? কার্যের সহিত কারণের চিরন্তন সম্বন্ধ স্বীকার করিলে উক্তরূপ আপত্তি হইতে পারে না। কারণ, যে কার্যের সহিত যে পদার্থ সম্বন্ধযুক্ত, সেই পদার্থই সেই কার্যের উৎপাদক হইয়া থাকে, এইরূপ নিয়ম স্বীকার করা যায়। ষটের সহিতই মৃত্তিকার সেই সম্বন্ধ আছে, বস্ত্রের সহিত উহা নাই, অতএব মৃত্তিকা হইতে ষটেরই উৎপত্তি হয়, বস্ত্রের উৎপত্তি হয় না। এখন পূর্বোক্ত যুক্তি-বশতঃ যদি ষটের সহিত মৃত্তিকার সম্বন্ধ অবশ্য স্বীকার্য হয়, তাহা হইলে ঐ ষটের উৎপত্তির পূর্বেও উহার সত্তা স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, পূর্বে ষট অসং হইলে তাহার সহিত বিদ্যমান মৃত্তিকার সম্বন্ধ থাকিতে পারে না। “সং” ও “অসং” সম্বন্ধ অসম্ভব। সম্বন্ধের যে দুইটি অংশ, যাহা দার্শনিক ভাষায় সম্বন্ধের অমুযোগী ও প্রতিযোগী বলিয়া কথিত হয়, তাহার একটি না থাকিলেও সম্বন্ধ থাকিতে পারে না। যেমন ষট বা ভূতল, ইহার কোন একটি পদার্থ না থাকিলেও ঐ উভয়ের সংযোগ সম্বন্ধ থাকিতে পারে না, ইহা সর্বদম্মত। সুতরাং কারণের সহিত কার্যের বে সম্বন্ধ অবশ্য স্বীকার্য, তাহা কারণ ও কার্য উভয়ই বিদ্যমান না থাকিলে থাকিতে পারে না। অতএব

উৎপত্তির পূর্বেও কারণের সহিত সম্বন্ধযুক্ত কার্য্য আছে—কার্য্য, তখনও মৎ, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। কার্য্য ও কারণের কোন সম্বন্ধ নাই, কিন্তু কারণের এমন শক্তি আছে, তৎপ্রযুক্তই সেই সেই কারণ হইতে বিশেষ বিশেষ কার্য্যই উৎপন্ন হয়, ইহা বলিলেও সেই কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বে তাহার সত্তা অবশ্য স্বীকার্য্য। কারণ, কারণত সেই শক্তির সহিত কার্য্যের কোনই সম্বন্ধ না থাকিলে মূর্ত্তিকা হইতেও বস্তুর উৎপত্তি হইতে পারে। কারণ, মূর্ত্তিকায় যে শক্তি স্বীকৃত হইতেছে, তাহার সহিত বস্তুর কারণের কোন সম্বন্ধ নাই, তরুণ ঘটকার্য্যেরও সম্বন্ধ নাই। সুতরাং মূর্ত্তিকা হইতে ঘটের উৎপত্তি হইলে, বস্তুর উৎপত্তি হইতে না, ইহার নিয়ামক কিছুই নাই। অতএব পূর্বেক্ত মতেও মূর্ত্তিকাদি কারণত শক্তির সহিত ঘটাদি কার্য্যবিশেষেরই সম্বন্ধ আছে, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে ঘটাদি কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বেও তাহার সত্তা স্বীকার্য্য। কারণ, উহা তখন অসৎ হইলে উহার সহিত কারণত শক্তির সম্বন্ধ থাকিতে পারে না। সং ও অসংতের সম্বন্ধ অসম্ভব, ইহা পূর্বেই উক্ত হইয়াছে।

সংখ্যাসম্প্রদায়ের পূর্বেক্ত মন্ত কথার উত্তরে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের বক্তব্য এই যে, কার্য্য যদি একবারেই অসৎ বা অলীক হইত, তাহা হইলেই উহার সহিত কাহারই কোন সম্বন্ধ সম্ভব হইত না। কিন্তু আমাদের মতে কার্য্য যখন উৎপত্তির পূর্বেক্ষণ পর্য্যন্তই অসৎ, উৎপত্তিক্ষণ হইতেই সং, তখন তাহার সহিত তাহার কারণবিশেষের যে-কোন সম্বন্ধ অসম্ভব হইতে পারে না। আমাদের মতে ভাবকার্য্যের উৎপত্তিক্ষণ হইতেই তাহার উপাদান-কারণের সহিত ঐ কার্য্যের “সমবয়” নামক সম্বন্ধ সিক্ত হয়। ঐ সম্বন্ধ আধারাধের ভাবের নিয়ামক, সুতরাং উহা আধার উপাদানকারণ ও আধার ঘটাদি কার্য্যের সত্তাকে অপেক্ষা করায় কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বে ঐ সম্বন্ধ সিক্ত হয় না। কিন্তু কার্য্য ও কারণের কার্য্যাকারণ-ভাবসম্বন্ধ পূর্ব্ব হইতেই সিক্ত আছে। সামান্যতঃ অসুখান-প্রমাণের সাহায্যে যে জাতীয় কার্য্যের প্রতি যে জাতীয় পদার্থের সামর্থ্য্য অর্থাৎ কারণত পূর্বে বুঝা যায়, তজ্জাতীয় কার্য্য ও সেই পদার্থের কার্য্যাকারণ-ভাবসম্বন্ধও পূর্বেই বুঝা যায় এবং সেই কারণত শক্তি—বাহ্য অর্থাৎ আমাদের মতে কারণরূপ বস্তু ভিন্ন আর কিছুই নহে—তাহার সহিতও কার্য্যবিশেষ কোন সম্বন্ধও অবশ্য পূর্বেও বুঝা যায়। কার্য্যবিশেষে তাহার কারণত-কারণত-নিরূপিত কার্য্যই সম্বন্ধ আছে, এবং সেই কারণও সেই কার্য্যত-নিরূপিত-কারণত সম্বন্ধ আছে। সুতরাং কার্য্য উৎপত্তির পূর্বেও কারণ ও তদগত কারণত্ব (শক্তির) সহিত সেই কার্য্যের সম্বন্ধ অবশ্যই আছে। ঐ সম্বন্ধ সংযোগ ও সমবয়াদি সম্বন্ধের স্থানে আধারাধের ভাবের নিয়ামক নহে, সুতরাং উহা ভবিষ্যৎ পদার্থও থাকিতে পারে। ভবিষ্যৎ পদার্থের সহিত কাহারই কোনরূপ সম্বন্ধ থাকিতে পারে না, ইহা বুঝা যায় না। আমাদের ভবিষ্যৎ মৃত্যু বিষয়ে আমাদের যে অবশ্যস্থ বিদ্বজ্ঞান জন্মে, তাহার সহিত সেই ভবিষ্যৎ মৃত্যুর কি কোনই সম্বন্ধ নাই? জ্ঞান ও বিষয়ের কোন সম্বন্ধ স্বীকার না করিলে সকল জ্ঞানকেই সঙ্গতবিষয়ক বলা যায়। তাহা হইলে অনুক বিষয়ে জ্ঞান হইয়াছে, অনুক বিষয়ে জ্ঞান হয় নাই, এইরূপ কথাও বলা যায় না। সুতরাং যে বিষয়ে জ্ঞান জন্মে, তাহার সহিতই ঐ জ্ঞানের সম্বন্ধবিশেষ স্বীকার্য্য। তাহা হইলে ভবিষ্যৎ

মৃত্যু বিষয়ে এখন যে জ্ঞান জন্মে, তাহার সহিত সেই মৃত্যুরও সম্বন্ধবিশেষ স্বীকার করিতেই হইবে। সেই সম্বন্ধের অনুরোধে সেই মৃত্যুও পূর্বে হইতেই আছে, ইহা বলিলে জীবিত জীবমাত্রই মৃত, ইহাই বলা হয়। কারণ, জীবের মৃত্যুনামক জ্ঞাত পদার্থও ত মৃত্যুর পূর্বে হইতেই সৎ, নচেৎ পূর্বোক্ত সংকার্যবাদ দ্বিধা হইতে পারে না। পূর্বোক্ত যে সকল যুক্তির দ্বারা সাংখ্যসম্প্রদায় সংকার্যবাদের সমর্থন করিয়াছেন, তদ্বারা তাঁহাদিগের ন্যে জীবের মৃত্যুদ্বারাও উৎপত্তির পূর্বে সৎ, নচেৎ তাহার কারণের সহিত তাহার কোন সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় উহা জন্মিতে পারে না, ইহাও তাঁহারা অবশ্য বলিতে বাধ্য। মৃত্যু ভাবপদার্থ না হইলেও উহার কারণের সহিত উহার সম্বন্ধ যে অবশ্যক, ইহা তাঁহারা অস্বীকার করিতে পারিবেন না।

সংকার্যবাদ সমর্থনে সাংখ্যসম্প্রদায়ের চরম যুক্তি এই যে, উপাদান-কারণ ও কার্য্য বস্তুতঃ অভিন্ন। যে মৃত্তিকা হইতে যে ঘাটের উৎপত্তি হয়, উহা ঐ মৃত্তিকা হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে। সুবর্ণ-নির্মিত বলয়াদি অলঙ্কার তাহার উপাদান সুবর্ণ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে। তন্তু-নির্মিত বস্ত্র উহার উপাদান তন্তু হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে। এইরূপ ভাবকার্য্যমাত্রই তাহার উপাদান-কারণ হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন পদার্থ নহে। মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণ হইতে ঘাটাদিকার্য্য অভিন্ন পদার্থ হইলে ঐ ঘাটাদিকার্য্যও উৎপত্তির পূর্বে মৃত্তিকাদিরূপে সৎ, ইহা স্বীকার্য্য। কারণ, মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণ যখন ঘাটাদি কার্য্যের উৎপত্তির পূর্বেও সৎ, তখন উহা হইতে অভিন্ন ঐ ঘাটাদিকার্য্য উৎপত্তির পূর্বে একেবারে অসৎ হইতে পারে না। সাংখ্যসম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ সংকার্য্যবাদ সমর্থনের জন্ত উপাদান-কারণ ও তাহার কার্য্যের অভেদ সাধন করিতে নানা অনুমান প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িকসম্প্রদায় ঐ সকল অনুমানের প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের কথা এই যে, উপাদান-কারণ ও তাহার কার্য্যের ভেদ প্রত্যক্ষসিদ্ধ। ঘাটাদিকার্য্যের উপাদান মৃত্তিকাদি হইতে বিলক্ষণ আকৃতিবিশিষ্ট ঘাটাদি কার্য্য যে, স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থ, ইহা প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারা ই বুঝা যায়। মৃত্তিকা ও ঘাটের যে অভেদ বুঝা যায়, তাহা মৃত্তিকার সহিত ঐ ঘাটের সমবায় সম্বন্ধ-প্রযুক্ত। অর্থাৎ ঘাটাদিকার্য্য মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণের সহিত অদ্বিত অর্থাৎ সমবায় নামক বিলক্ষণ সম্বন্ধযুক্ত হইয়া থাকে বলিয়াই ঘাটাদিকার্য্যকে মৃত্তিকাদি হইতে অভিন্ন বলিয়া বুঝা যায়। কিন্তু ঘাটাদি কার্য্য ও উহার উপাদান-কারণ যে, বস্তুতঃই স্বরূপতঃ ভিন্ন পদার্থ, তাহা নহে। পরন্তু পার্থিব ঘাটেও মৃত্তিকাহুতাতি আছে বলিয়া, ঐ ঘাট ও মৃত্তিকার মৃত্তিকাস্বরূপে যে অভেদ, তাহা ঐ উভয়ের স্বরূপতঃ ব্যক্তিগত ভেদের বাধক নহে। কারণ, ঐরূপ অভেদ সকল পদার্থেই আছে। প্রমোদস্বরূপে বস্ত্রমাত্রের অভেদ আছে, দ্রব্যস্বরূপে দ্রব্যমাত্রের অভেদ আছে। কিন্তু ঐরূপ অভেদ পদার্থের স্বরূপতঃ ব্যক্তিগত ভেদের বাধক হইলে ঘটপটাদি বিভিন্ন পদার্থমূহেরও স্বরূপতঃ ব্যক্তিগত ভেদ থাকিতে পারে না। পরন্তু পার্থিব ঘাটের উপাদান-কারণ মৃত্তিকা ও তজ্জন্তু ঘটপটাদি যে ভিন্ন, ইহা অনুমান প্রমাণের দ্বারাও সিদ্ধ হয়। কারণ, ঐ ঘাটের দ্বারা যে জলাহরণাদিকার্য্য সম্পন্ন হয়, তাহা উহার উপাদান-কারণ মৃত্তিকার দ্বারা হয় না, এবং ঐ মৃত্তিকাকে কেহ ঘাট বলিয়া ব্যবহার করে না। এইরূপ আরও অনেক হেতু দ্বারা মৃত্তিকাদি উপাদান-কারণ হইতে

ঘটাদি কাৰ্য্য যে ভিন্ন পদাৰ্থ, ইহা সিদ্ধ হয়। ত্ৰীমদ্বাচস্পতি মিশ্ৰ “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী” গ্ৰন্থে (নবম কাৰিকার টীকায়) সাংখ্যসম্মত সংকাৰ্য্যবাদ সমর্থন কৰিতে নৈয়ায়িকসম্প্ৰদায়ের কথিত কাৰ্য্য ও কাৰণের ভেদসাধক অনেকগুলি হেতুৰ উল্লেখ কৰিয়া বলিয়াছেন যে, ঐ সমস্ত হেতু উপাদান-কাৰণ ও কাৰ্য্যের ঐকান্তিক ভেদ সিদ্ধ কৰিতে পারে না। বাচস্পতিমিশ্ৰের এই কথার দ্বাৰা তিনি যে, সাংখ্যমতেও উপাদান-কাৰণ ও কাৰ্য্যের আত্যন্তিক ভেদই নাই, কিন্তু কোনৰূপে ভেদও আছে, ইহাই সিদ্ধান্তৰূপে প্ৰকাশ কৰিয়াছেন, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। কিন্তু তাহা হইলে মূৰ্ত্তিকায় বেক্ৰপে ঘটের ভেদ আছে, সেইৰূপে মূৰ্ত্তিকা ও ঘটের অভেদ কিছূতেই সিদ্ধ হইবে না। সুতৰাং সেইৰূপে মূৰ্ত্তিকায় ঘটের উৎপত্তির পূৰ্বে ঐ ঘট যে অসং, ইহা স্বীকাৰ কৰিতেই হইবে। তাহা হইলে উৎপত্তির পূৰ্বে ঘট কোনৰূপে সং এবং কোনৰূপে অসং, এই নতেরই সিদ্ধি হইবে। তাহা হইলে সদনদ্বাদ বা জৈনসম্মত “স্বাদ্বাদ” স্বীকাৰে বাধা কি? তাহা বলা আবশ্যক।

ত্ৰীমদ্বাচস্পতিমিশ্ৰ পূৰ্ব্বোক্ত স্থলে শেষে বলিয়াছেন যে, হৃত্ৰদ্বাৰা আবরণ-কাৰ্য্য নিষ্পন্ন হয় না, বস্ত্ৰের দ্বাৰা উহা নিষ্পন্ন হয়, এইৰূপ কাৰ্য্যভেদ বা প্ৰয়োজনভেদবশতঃ সূত্ৰ ও বস্ত্ৰ যে ভিন্ন পদাৰ্থ, ইহা সিদ্ধ হয় না। কাৰণ, কাৰ্য্যভেদ থাকিলেই বস্ত্ৰের ভেদ থাকিবে, এইৰূপ নিয়ম নাই। অবস্থান্তৰে একই বস্ত্ৰের দ্বাৰাও বিভিন্ন কাৰ্য্য সম্পন্ন হয়। যেমন একজন শিবিকাবাহক শিবিকা-বহন কৰিতে পারে না, পথপ্ৰদৰ্শনৰূপ কাৰ্য্য কৰিতে পারে, কিন্তু অপর শিবিকাবাহকদিগের সহিত মিলিত হইলে তখন শিবিকা বহন কৰিতে পারে। কিন্তু ঐ এক ব্যক্তি পূৰ্বে ও পরে বিভিন্ন ব্যক্তি নহে। এইৰূপ বস্ত্ৰের উপাদান-কাৰণ হৃত্ৰগুলি প্ৰত্যেকে আবরণকাৰ্য্য সম্পাদন কৰিতে না পারিলেও সকলে মিলিত হইয়া বস্ত্ৰভাব প্ৰাপ্ত হইলে, তখন উহাৰাই আবরণকাৰ্য্য সম্পাদন করে। বস্ত্ৰতঃ পূৰ্ব্বকালীন সেই হৃত্ৰসমূহ হইতে সেই বস্ত্ৰের ভেদ নাই। পূৰ্ব্বোক্ত কথায় বক্তব্য এই যে, শিবিকাবাহকগণ প্ৰত্যেকে অসংশ্লিষ্ট থাকিয়াও মিলিত হইয়া শিবিকা বহন করে। কিন্তু বস্ত্ৰের উপাদান-কাৰণ হৃত্ৰসমূহ প্ৰত্যেকে বিলক্ষণ সংযোগবিশিষ্ট না হইলে আবরণ-কাৰ্য্য সম্পন্ন হয় না। সুতৰাং ঐ হৃত্ৰসমূহের পরস্পর বিলক্ষণ-সংযোগজন্ম সেখানে যে, বস্ত্ৰনামক একট পৃথক অবয়বী দ্ৰব্যের উৎপত্তি হয়, সেই দ্ৰব্যই আবরণ-কাৰ্য্য সম্পাদন করে, ইহাই বুঝা যায়। নচেৎ পিণ্ডাকার হৃত্ৰসমূহের দ্বাৰা বস্ত্ৰের কাৰ্য্য কেন নিষ্পন্ন হয় না? ফলকথা, নৈয়ায়িকসম্প্ৰদায় বাচস্পতি মিশ্ৰের পূৰ্ব্বোক্ত দৃষ্টান্তও সমীচীন বলিয়া স্বীকাৰ করেন নাই। ত্ৰীমদ্বাচস্পতিমিশ্ৰ “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে পূৰ্ব্বোক্ত সংকাৰ্য্যবাদ সমর্থন কৰিতে ভগবদ্গীতার “নাসতো বিদ্যাতে ভাবো নাতাবো বিদ্যাতে সত্যঃ” (২।১৬) এই শ্লোকোক্তিও উদ্ধৃত কৰিয়াছেন। কিন্তু উহাৰ দ্বাৰা সাংখ্য-সম্মত পূৰ্ব্বোক্ত সংকাৰ্য্যবাদই যে কথিত হইয়াছে, ইহা নিঃসংশয়ে বুঝা যায় না। ভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্য ও টীকাকার ত্ৰীধৰ স্বামী প্ৰভৃতিও উহাৰ দ্বাৰা সাংখ্যসম্মত সংকাৰ্য্যবাদেৰই ব্যাখ্যা করেন নাই। উহাৰ দ্বাৰা আত্মার নিত্যত্বই সমৰ্থিত হইয়াছে, ইহাই অসংকাৰ্য্যবাদী নৈয়ায়িক প্ৰভৃতি সম্প্ৰদায়ের কথা। কাৰণ, ঐ শ্লোকের পূৰ্বে ও পরে আত্মার নিত্যত্বই প্ৰতিপাদিত হইয়াছে; কাৰ্য্যমাত্ৰের সৰ্ব্বদা সত্তা সেখানে বিবক্ষিত নহে। নীলংসংখ্য মহামনীষী পাৰ্থসারথি মিশ্ৰও

“শাস্ত্রদীপিকা” গ্রন্থে নীমাংসক মতানুসারে সাংখ্যমত খণ্ডন করিতে পূর্বোক্ত ভগবদ্গীতাবচনের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, “অসং” অর্থাৎ অবিদ্যমান আত্মার উৎপত্তি হয় না, “সং” অর্থাৎ চিরবিদ্যমান আত্মার বিনাশও হয় না, অর্থাৎ সমস্ত আত্মাই উৎপত্তি ও বিনাশশূন্য, ইহাই উক্ত বচনের তাৎপর্য। সমস্ত কার্যই সর্বদা সং, উৎপত্তির পূর্বে যাহা অসং, তাহার উৎপত্তি হয় না এবং সং অর্থাৎ সদা বিদ্যমান সমস্ত কার্যেরই কখনও একেবারে বিনাশ হয় না, ইহা উক্ত বচনের তাৎপর্য নহে। কারণ, উক্ত বচনের পূর্বে “ন হেবাহং জাতু নাসং” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা সমস্ত আত্মাই অনাদিকাল হইতে আছে এবং চিরদিনই থাকিবে, ইহাই কথিত হইয়াছে। সুতরাং পরে “নাসতো বিদ্যাতে ভাবো নাভাবো বিদ্যাতে সত্যঃ” এই বচনের দ্বারাও পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তই অর্থাৎ আত্মার চিরবিদ্যমানতা বা নিত্যত্বই সমর্থিত হইয়াছে, ইহাই বুঝা যায়। ফলকথা, ভগবদ্গীতার উক্ত বচনের নানারূপ তাৎপর্য বুঝা গেলেও উহার দ্বারা সাংখ্যসম্মত পূর্বোক্ত সং-কার্যবাদই যে কথিত হইয়াছে, ইহা নিঃসংশয়ে প্রতিপন্ন হয় না। সেখানে প্রকরণানুসারে ঐরূপ তাৎপর্যও গ্রহণ করা যায় না। প্রসিদ্ধ ব্যাখ্যাকারগণও সেখানে ঐরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করেন নাই।

পূর্বোক্ত সংকার্যবাদখণ্ডনে নৈয়ায়িক, বৈশেষিক ও নীমাংসকসম্প্রদায়ের চরম কথা এই যে, যে যুক্তির দ্বারা সাংখ্যাদি সম্প্রদায় ঘটাদি কার্যকে উৎপত্তির পূর্বেও সং বলিয়া স্বীকার করেন, সেই যুক্তির দ্বারা ঐ ঘটাদি কার্যের আবির্ভাবকেও তাঁহারা সং বলিয়াই স্বীকার করিতে বাধ্য। কিন্তু তাহা হইলে ঐ আবির্ভাবের জন্ত কারণ-ব্যাপার নিরর্থক। সংকার্যবাদী সাংখ্যাদি সম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, মুক্তিকাদিতে ঘটাদি কার্য পূর্বে হইতে থাকিলেও তাহার আবির্ভাবের জন্তই কারণ-ব্যাপার আবশ্যক। কিন্তু ঐ আবির্ভাবও যদি পূর্বে হইতেই থাকে, তবে উহার জন্ত কারণ-ব্যাপারের প্রয়োজন কি? সূত্রে বস্তুও আছে, বস্তুর আবির্ভাবও আছে, তবে আর দেশে সূত্র নিষ্কাশন করিয়া উহার দ্বারা আবার বস্তু নিষ্কাশনের এত আরোজন কেন? যদি বল, সেই আবির্ভাবের আবির্ভাবের জন্তই কারণ-ব্যাপার আবশ্যক, তাহা হইলে সেই আবির্ভাবের আবির্ভাব, তাহার আবির্ভাব, ইত্যাদি প্রকারে অনন্ত আবির্ভাবের স্বীকারে অনবস্থা-দোষ অনিবার্য। কারণ, পূর্বোক্ত মতে কোন আবির্ভাবই অসং হইতে পারে না। সুতরাং সমস্ত আবির্ভাবকেই সং বলিয়া স্বীকার করিয়া প্রত্যেকেরই আবির্ভাব স্বীকার করিতে হইবে। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে শেষে উক্ত কথারও উল্লেখ করিয়া, তদন্তরে বলিয়াছেন যে, নৈয়ায়িক প্রভৃতি অসংকার্যবাদীদিগের মতে ঘটাদি কার্যের যে উৎপত্তি, তাহাও তাঁহারা ঐ ঘটাদিকার্যের স্থার উৎপত্তির পূর্বে অসং পদার্থ বলিয়াই স্বীকার করিতে বাধ্য। সুতরাং সেই উৎপত্তিরও উৎপত্তি হয় এবং সেই দ্বিতীয় উৎপত্তিও পূর্বে অসং পদার্থ, ইহাও তাঁহারা স্বীকার করিতে বাধ্য। তাহা হইলে সেই উৎপত্তির উৎপত্তি, তাহার উৎপত্তি, ইত্যাদি প্রকারে অনন্ত উৎপত্তি স্বীকারে অনবস্থা-দোষ তাঁহাদিগের মতেও অপরিহার্য। তাৎপর্য এই যে, অনবস্থা প্রামাণিক হইলে উহা দোষই হয় না। কারণ, উহাতে অনবস্থা-দোষের দক্ষণ থাকে না (দ্বিতীয় খণ্ড, ৮৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সুতরাং অসংকার্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি যদি তাঁহা

দিগের মতে প্রদৰ্শিত অনবস্থাকে প্রামাণিক বদিয়া দোষ না বদেন, তাহা হইলে সংকার্যবাদী সাংখ্য-সম্প্রদায়ের মতেও প্রদৰ্শিত অনবস্থা প্রামাণিক বদিয়া দোষ হইবে না। কারণ, তাঁহাদিগের মতে ঘটাদি কার্য্য এবং তাহার আবির্ভাবও সং বদিয়েই প্রামাণিক হওয়ায় সেই আবির্ভাবের আবির্ভাব প্রভৃতি অনন্ত আবির্ভাবও প্রামাণিক বদিয়া স্বীকৃত হইবে। ফলকথা, অসংকার্য্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি যেক্ষেপে তাঁহাদিগের মতে প্রদৰ্শিত অনবস্থাদোষের পরিহার করিবেন, সাংখ্যসম্প্রদায়ও সেইরূপেই তাঁহাদিগের মতে প্রদৰ্শিত অনবস্থাদোষের পরিহার করিবেন। নৈয়ায়িক প্রভৃতি যদি বদেন যে, আমাদিগের মতে ঘটাদি পদার্থের যে উৎপত্তি, উহা ঘটাদি পদার্থ হইতে পৃথক্ কোন পদার্থ নহে, উহা ঘটাদিস্বরূপই, সুতরাং আমাদিগের মতে উৎপত্তির উৎপত্তি, তাহার উৎপত্তি, ইত্যাদি প্রকারে অনন্ত উৎপত্তি স্বীকারের অপত্তি হইতে পারে না; সুতরাং পূর্বোক্তরূপ অনবস্থাদোষের কোন আশঙ্কাই নাই। এতদ্বত্তরে ত্রীশদ্বাচস্পতিমিশ্র বদিয়েছেন যে, বস্তু ও তাহার উৎপত্তি ভিন্ন পদার্থ হইলে “বস্তু উৎপন্ন হইতেছে” এই বাক্যে পুনরাবৃত্তি-দোষ হয়। কারণ, উক্ত মতে বস্তু ও তাহার উৎপত্তি একই পদার্থ হওয়ায় বস্তু বদিলেই উৎপত্তি বদা হয়, এবং উৎপত্তি বদিলেই বস্তু বদা হয়। সুতরাং কেবল বস্তু বদিলেই উৎপত্তির বোধ হওয়ায় উৎপত্তি-বোধক শব্দান্তর প্রয়োগ ব্যর্থ হয়। অতএব অসংকার্য্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় বস্তুর উৎপত্তিকে বস্তু হইতে ভিন্ন পদার্থই বদিতে বাধ্য। তাহারা বস্তুর উপাদান-কারণ বস্তুর সহিত বস্তুর সমবায় নামক সহস্র অথবা বস্ত্রে উহার সত্তা জাতির সমবায় নামক সহস্রকেই উৎপত্তি পদার্থ বদিবেন। তাহারা নিজমতে উহা ভিন্ন উৎপত্তি পদার্থ আর কিছুই বদিতে পারেন না। তাহা হইলে তাহাদিগের মতে সমবায় নামক সহস্র নিত্য পদার্থ বদিয়া সমবায়-সহস্ররূপ উৎপত্তি পদার্থ নিত্যই হয়। কিন্তু তথাপি তাঁহাদিগের মতে ঐ উৎপত্তির জ্ঞাত কারণ-ব্যাপার যেক্ষেপে সার্থক হয়, তদ্রূপ সাংখ্যমতেও পূর্ব হইতে বিদ্যমান ঘটাদি পদার্থেরই আবির্ভাবের জ্ঞাত কারণ-ব্যাপার সার্থক হইবে। এতদ্বত্তরে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের বক্তব্য এই যে, আমাদিগের মতে ঘটাদি পদার্থের উৎপত্তিকে সমবায় নামক নিত্যসহস্ররূপ স্বীকার করিলেও ঘটাদি পদার্থ এখন অনিত্য, উহা কারণ-ব্যাপারের পূর্বে অসং, তখন ঐ ঘটাদি পদার্থের জ্ঞাত কারণ-ব্যাপার সার্থক হয়। কেন না, কারণ-ব্যাপার ব্যতীত ঐ ঘটাদি পদার্থের সত্তাই সিদ্ধ হয় না। কিন্তু সংকার্য্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায়ের মতে ঘটাদি পদার্থ ও উহার আবির্ভাব, এই উভয়ই এখন সং, ঐ উভয়েরই সত্তা এখন পূর্ব হইতেই সিদ্ধ, তখন উক্ত মতে কারণ-ব্যাপার সার্থক হইতেই পারে না। তাহাদিগের মতে ঘটাদি পদার্থের আবির্ভাব হইলে তখন যেমন আর কারণ-ব্যাপার আবশ্যক হয় না, তদ্রূপ পূর্বেও কারণ-ব্যাপার আবশ্যক। কারণ, যাহা তাহাদিগের মতে পূর্ব হইতেই আছে, তাহার জ্ঞাত কারণ-ব্যাপার আবশ্যক হইবে কেন? তাহারা যদি বদেন যে, ঘটাদি কার্য্যের উপাদান-কারণ মূর্ত্তিকাদি পরিণামই ঘটাদি কার্য্য। উহা পরিণামি- (মূর্ত্তিকাদি) রূপে পূর্বে থাকিলেও পরিণামরূপে ঐ ঘটাদি কার্য্যের আবির্ভাবের জ্ঞাত কারণ-ব্যাপার আবশ্যক হয়। এতদ্বত্তরে বক্তব্য এই যে, তাহা হইলে পূর্বে পরিণামরূপে ঘটাদি কার্য্যের অসত্তা স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু পরিণামরূপে ঘটাদি কার্য্যের আবির্ভাবও পূর্বে সং না হইলে সংকার্য্যবাদ সিদ্ধ হইতে

পারে না। সুতরাং পরিণামরূপে ঘটাদিকার্যের আবির্ভাবও পূর্ক হইতেই সং হইলে তাহার জন্য কারণ-ব্যাপার অনাবশ্যক। পরন্তু উৎপত্তি বলিতে আদ্যক্ষণ-সম্বন্ধ অর্থাৎ ঘটাদি কার্যের সহিত তাহার প্রথম ক্ষণের সহিত যে কালিক সম্বন্ধ, তাহাই উৎপত্তিপদার্থ বলিলে উহা সমবায়-সম্বন্ধরূপ নিত্য পদার্থ হয় না। ঐ কালিক সম্বন্ধবিশেষও বস্তুতঃ ঘটাদিকার্যরূপ, উহাও কোন অতিরিক্ত পদার্থ নহে। সুতরাং ঐ উৎপত্তির জন্যও কারণ-ব্যাপার সার্থক হইতে পারে। কিন্তু ঘটাদিকার্য ও তাহার উৎপত্তি বস্তুতঃ অভিন্ন পদার্থ হইলেও উৎপত্তিভ্রাই বস্তুস্বরূপ না হওয়ার বস্তুতঃ ও উৎপত্তি স্বর্ষের ভেদ আছে। কারণ, বস্তুতঃ—বস্তুভাবগত স্বর্ষ, উৎপত্তি—সমস্ত কার্যস্বরূপ উৎপত্তির সমষ্টি-গত স্বর্ষ। সুতরাং যেমন “ঘটঃ প্রমুখঃ” এইরূপ বাক্য বলিলে ঘটত্ব ও প্রমুখত্ব-স্বর্ষের ভেদ থাকায় পুনরুক্তি-দোষ হয় না, তদ্রূপ “বস্তু উৎপন্ন হইতেছে” এইরূপ বলিলে বস্তুত্ব ও উৎপত্তিস্বর্ষের ভেদ থাকায় পুনরুক্তি-দোষ হইতে পারে না। ধর্মী অভিন্ন হইলেও স্বর্ষের ভেদ থাকিলে যে, পুনরুক্তি-দোষ হয় না, ইহা সকলেরই স্বীকার্য। নচেৎ “ঘটঃ কল্পগ্রীবাদিনিহান্” ইত্যাদি বহু বাক্যে পুনরুক্তি-দোষ অনিবার্য হয়। সুতরাং কল্পগ্রীবাদিবিষিষ্ট এবং ঘট, একই পদার্থ হইলেও ঘটত্ব ও কল্পগ্রীবাদিমত্ব স্বর্ষের ভেদ থাকতেই “ঘটঃ কল্পগ্রীবাদিনিহান্” এই বাক্যে পুনরুক্তি-দোষ হয় না, ইহা অবশ্যই স্বীকার্য। পরন্তু সাংখ্যমতাদায় ঘটাদি কার্যের যে অভিব্যক্তি বা আবির্ভাব বলিয়াছেন, উহাও তাঁহাদের মতে ঘটাদিকার্য হইতে পৃথক কোন পদার্থ নহে, ইহাই বলিতে হইবে। নচেৎ ঐ আবির্ভাবের আবির্ভাব, তাহার আবির্ভাব প্রভৃতি অনন্ত আবির্ভাব স্বীকারে পূর্বোক্ত অনবস্থাদোষ অনিবার্য হয়। কিন্তু কার্যের উৎপত্তি পদার্থকে ঐ কার্য হইতে অভিন্ন পদার্থ বলিলে উৎপত্তি পক্ষে যেমন অনবস্থা-দোষ হয় না, ইহা শ্রীমদ্বাচস্পতি নিশ্চয় স্বীকার করিয়াছেন, তদ্রূপ কার্যের আবির্ভাবকেও ঐ কার্য হইতে অভিন্ন পদার্থ বলিলে আবির্ভাব পক্ষেও অনবস্থাদোষ হয় না। সুতরাং সাংখ্যমতেও কার্যের আবির্ভাব ঐ কার্য হইতে অভিন্ন পদার্থ, ইহাই স্বীকার্য। তাহা হইলে সাংখ্যমতেও “বস্তু আবির্ভূত হইতেছে” এই বাক্যে পুনরুক্তি-দোষ কেন হয় না, ইহা অবশ্য বক্তব্য। যদি বস্তুত্ব ও আবির্ভাবস্বরূপ স্বর্ষের ভেদবশতঃই পুনরুক্তি-দোষ হয় না, ইহাই বলিতে হয়, তাহা হইলে “বস্তু উৎপন্ন হইতেছে” এই বাক্যও পূর্বোক্ত কারণে পুনরুক্তি-দোষ হয় না, ইহাও অবশ্যই বলা যাইবে।

ত্বেষ্যবর্ত্তিকে উদ্যোতকর, গোভিন্দ মত সমর্পণ করিতে গর্দভের শৃঙ্গ কেন জন্মে না, এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন যে, গর্দভে শৃঙ্গ অসং বলিয়াই যে, উহার উৎপত্তি হয় না, ইহা নহে। কিন্তু গর্দভে শৃঙ্গের উৎপত্তির কারণ না থাকতেই উহার উৎপত্তি হয় না। গর্দভে শৃঙ্গের উৎপত্তি দেখা যায় না, এ জন্ত গর্দভ উহার কারণ নহে এবং দেখান উহার অতঃ কোন কারণও নাই, ইহাই অবধারণ করা যায়। কিন্তু সংকার্যবাদী যে, গর্দভে শৃঙ্গ অসং বলিয়াই গর্দভে শৃঙ্গের উৎপত্তি হয় না বলিতেছেন, ইহাও তিনি বলিতে পারেন না। কারণ, তাহার নিজ দ্বিদ্ধান্ত সকল কার্যই আবির্ভাবের পূর্বেও সং বলিয়া গর্দভে শৃঙ্গ অসং হইতে পারে না। তাৎপর্যটীকাকার এখানে উদ্যোতকরের গৃহ তৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, সংকার্যবাদিসাংখ্যমতে ত্রিগুণাত্মক প্রকৃতিই সমগ্র জগতের মূল উপাদান এবং সমগ্র জগৎ বা সমস্ত জন্ত পদার্থই সেই মূল প্রকৃতি হইতে অভিন্ন

দ্রিগ্‌গায়ক। সুতরাং উক্ত মতে বস্তুতঃ সকল জ্ঞান পদার্থই সর্বাঙ্গক অর্থাৎ মূল প্রকৃতি হইতে অভিন্ন বলিয়া সকল জ্ঞান পদার্থই সকল জ্ঞান পদার্থের অভেদ আছে। কারণ, গো মহিষ প্রভৃতি শৃঙ্গবিশিষ্ট দ্রব্যের দ্বারা মূল উপাদান, তাহাই যখন গর্দভেরও মূল উপাদান এবং সেই মূল প্রকৃতি হইতে গো, মহিষ, গর্দভ প্রভৃতি সমস্ত দ্রব্যই অভিন্ন, তখন গর্দভেও গো মহিষাদির অভেদ আছে, ইহাও স্বীকার্য। তাহা হইলে গো মহিষাদি দ্রব্য শৃঙ্গ আছে, গর্দভে শৃঙ্গ নাই, ইহা আর বলা যায় না। অতএব পূর্বোক্ত মতানুসারে গর্দভেও শৃঙ্গ আছে, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে গর্দভ শৃঙ্গ অসং বলিয়াই তাহার উৎপত্তি হয় না, ইহা সংকার্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায় বলিতে পারেন না। ফল কথা, সংকার্যবাদী উৎপত্তির পূর্বে কার্যের অসত্তা পক্ষে যে উপাদান-কারণের নিয়মের অনুপপত্তিরূপ দোষ বলিয়াছেন, ঐ দোষ তাঁহার নিজমতেই হয়। কারণ, তাঁহার নিজমতে সকল জ্ঞান পদার্থই সর্বাঙ্গক বলিয়া সকল পদার্থই সকল পদার্থ আছে। মৃত্তিকায় বস্ত্র নাই, হুত্র ঘট নাই, বালুকা তৈল নাই, ইত্যাদি কথা তিনি বলিতেই পারেন না। সুতরাং তাঁহার নিজমতে সকল পদার্থ হইতেই সকল পদার্থের আবির্ভাবের আপত্তি হয়। মৃত্তিকা হইতে বস্ত্রের আবির্ভাব, হুত্র হইতে ঘটের আবির্ভাব, বালুকা হইতে তৈলের আবির্ভাব কেন হয় না, ইহা সংকার্যবাদী বলিতে পারেন না। “আয়দর্শনী”কার জয়ন্ত ভট্টও প্রথমে বিচারপূর্বক সংকার্যবাদের মূল যুক্তি খণ্ডন করিয়া, শেষে পূর্বোক্তরূপ আপত্তির সমর্থন করিয়াও সংকার্যবাদের অনুপপত্তি সমর্থন করিয়াছেন (“আয়দর্শনী”, ৪৯৩—৯৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। “আয়বর্ত্তিকে” উদ্যোতকর সংকার্যবাদীদিগের বিভিন্ন মতের উল্লেখ করিতে বলিয়াছেন যে, সংকার্যবাদীদিগের মধ্যে কেহ বলেন, হুত্রমাত্রই বস্ত্র, অর্থাৎ হুত্র হইতে বস্ত্র কোনরূপেই পৃথক্‌ দ্রব্য নহে। কেহ বলেন, আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট হুত্রসমূহই বস্ত্র। কেহ বলেন, হুত্রসমূহই বস্ত্ররূপে অবস্থিত থাকে। অর্থাৎ হুত্রসমূহ হুত্ররূপে বস্ত্র হইতে ভিন্ন হইলেও বস্ত্ররূপে অভিন্ন। কেহ বলেন, হুত্রসমূহ হইতে বস্ত্র নাম কোন দ্রব্যের আবির্ভাব হয় না, কিন্তু ঐ হুত্রেরই ধর্মাস্তরের আবির্ভাব ও ধর্মাস্তরের তিরোভাব মাত্র হয়। কেহ বলেন, শক্তিবিশেষবিশিষ্ট হুত্রসমূহই বস্ত্র। উদ্যোতকর পূর্বোক্ত সকল পক্ষেরই সমন্বয়েচনা করিয়া অনুপপত্তি সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে (নবম কারিকার টীকায়) অসংকার্যবাদ সমর্থন করিতে শ্রীমদ্ব্যচম্পতিমিশ্র যে সকল কথা বলিয়াছেন, তাহার বিশেষ সমন্বয়েচনা “আয়বর্ত্তিক” ও “তাত্পর্য্যটীকা”য় পাওয়া যায় না। বৈশেষিকাচার্য্য শ্রীধরভট্ট “আয়কন্দলী” গ্রন্থে শ্রীমদ্ব্যচম্পতিমিশ্রোক্ত অনেক কথার উল্লেখ করিয়া সংকার্যবাদ সমর্থনপূর্বক বিস্তৃত বিচার দ্বারা ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন। (“আয়কন্দলী”, ১৪৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকসম্প্রদায়ের আয় নীমাৎসকসম্প্রদায়ও সংকার্যবাদ স্বীকার করেন নাই। পরিণামবাদী সাংখ্য, পাতঞ্জল ও বৈদান্তিকসম্প্রদায় সংকার্যবাদ সমর্থন করিয়াই নিজসিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মৃত্তিকাদি হইতে ঘটাদি দ্রব্যের আবির্ভাবের পূর্বে হইতেই অর্থাৎ ঘটাদির জনক কুস্তকাদির ব্যাপারের পূর্বেও ঘটাদি দ্রব্য থাকে, কারণের ব্যাপার দ্বারা মৃত্তিকাদি হইতে বিদ্যমান ঘটাদি দ্রব্যেরই আবির্ভাব হয়, তজ্জন্মই কারণ-ব্যাপার আবশ্যক,

এই মতই প্রধানতঃ “সংকার্যবাদ” নামে কথিত হয়। এই মতে উপাদান-কাৰণ মূত্ৰিকাদি দ্রব্য ও তাহার কার্য্য ঘটাদি দ্রব্য বস্তুতঃ অভিন্ন। কারণ, মূত্ৰিকাদি দ্রব্যই ঘটাদি দ্রব্যাকপে পৰিণত হয়। ফল কথা, উক্ত সংকার্য্যবাদই পরিণামবাদেব মূল। তাই পরিণামবাদী সকল সম্প্রদায়েই সংকার্য্য-বাদেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন এবং সংকার্য্যবাদই তাহাদিগের মতে যুক্তিনিষ্ঠ বনিয়া বিবেচিত হওয়ায় তদনুসারে তাঁহারা পরিণামবাদেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। কারণ, সংকার্য্যবাদই দ্বিধাস্ত বনিয়া স্বীকার করিতে হইলে কার্য্যকে তাহার উপাদান-কারণের পরিণামই বোধিতে হইবে। কিন্তু নৈয়ায়িক, বৈশেষিক ও মীমাংসকসম্প্রদায় উক্ত সংকার্য্যবাদকে দ্বিধাস্ত বনিয়া গ্রহণ না করায় তাঁহারা পরিণামবাদ স্বীকার করেন নাই। তাহাদিগের মতে উৎপত্তির পূর্বে কার্য্য অদং। কারণের ব্যাপারের দ্বারা পূর্বে অবিদ্যমান কার্য্যেরই উৎপত্তি হয়। এই মতের নাম “অসং-কার্য্যবাদ”। এই মতে মূত্ৰিকাদি দ্রব্য পূর্বে ঘটাদি দ্রব্য থাকে না, মূত্ৰিকাদি দ্রব্য হইতে তাহার কার্য্য ঘটাদি দ্রব্য অত্যন্ত ভিন্ন। সুতরাং এই মতে প্রথমে বিভিন্ন পরমাণুধরের সংযোগে উঠা হইতে ভিন্ন দ্ব্যণুক নামক অপরবীর আরম্ভ বা উৎপত্তি হয়। পূর্বেভূতরূপেই দ্ব্যণুকাদিক্রমে সমস্ত জগৎ দ্রব্যের আরম্ভ বা সৃষ্টি হয়—এই মত “আরম্ভবাদ” নামে কথিত হইয়াছে। “অসংকার্য্যবাদ”ই উক্ত “আরম্ভবাদ”ের মূল। অসংকার্য্যবাদই দ্বিধাস্তরূপে স্বীকার্য্য হইলে উক্ত আরম্ভবাদই স্বীকার করিতে হইবে, পরিণামবাদ কোনরূপেই সম্ভব হইবে না। পূর্বেভূত সংকার্য্যবাদ ও অসংকার্য্যবাদ, এই উভয় মতই সুপ্রাচীন কাল হইতে সমর্থিত হইতেছে। সুতরাং তন্মূলক পরিণামবাদ ও আরম্ভবাদও সুপ্রাচীন কাল হইতে বিভিন্ন সম্প্রদায়ে প্রতিষ্ঠিত আছে। দার্শনিক সম্প্রদায়ের অন্তর্ভবভেদেও ঐরূপ মতভেদ অবশ্যসম্ভবী। অসংকার্য্যবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের অন্তর্ভবমূলক প্রধান কথা এই যে, যেমন তিলের মধ্যে তৈল থাকে, ধাতুর মধ্যে তণ্ডুল থাকে, গাভীর স্তনের মধ্যে দুগ্ধ থাকে, তদ্রূপই মূত্ৰিকার মধ্যে ঘটরূপে ঘট থাকে, সূত্রের মধ্যে বস্ত্ররূপে বস্ত্র থাকে, ইহা কোনরূপেই অন্তর্ভবসিদ্ধি হয় না। এই মূত্ৰিকার ঘট আছে, ইহা বুঝিয়াই কুন্তকার ঘটনির্মাণে প্রবৃত্ত হয় না, কিন্তু এই মূত্ৰিকার ঘট হইবে, ইহা বুঝিয়াই ঘট নির্মাণে প্রবৃত্ত হয়। এইরূপ এই সমস্ত সূত্রে বস্ত্র আছে, ইহা বুঝিয়াই তন্তুবায় বস্ত্রনির্মাণে প্রবৃত্ত হয় না, কিন্তু এই সমস্ত সূত্রে বস্ত্র হইবে, ইহা বুঝিয়াই বস্ত্র-নির্মাণে প্রবৃত্ত হয়। সুতরাং মূত্ৰিকার ঘটোৎপত্তির পূর্বে এবং সূত্রসমূহে বস্ত্রোৎপত্তির পূর্বে ঘট ও বস্ত্র যে অদং, ইহাই বুদ্ধিসিদ্ধ বা অন্তর্ভবসিদ্ধ। মহর্ষি গোতমের “বুদ্ধিসিদ্ধস্ত তদসং” এই সূত্রের দ্বারাও সরলভাবে ঐ কথাই বুঝা যায়। পরন্তু কারণব্যাপারের পূর্বেও যদি মূত্ৰিকার ঘট এবং তাহার আবির্ভাব, এই উভয়ই থাকে, তাহা হইলে আর কিদের জগৎ কারণব্যাপার আবশ্যক হইবে? যদি কোনরূপেও পূর্বে মূত্ৰিকার ঘটের অসত্তা স্বীকার করিতে হয়, তাহা হইলে উহা সংকার্য্যবাদ হইবে না। কারণ, মূত্ৰিকার ঘট কোনরূপে সৎ এবং কোনরূপে অসৎ, ইহাই দ্বিধাস্ত হইলে সদসদ্বাদ বা জৈনসম্প্রদায়-সম্মত “অদ্বাদ”ই কেন স্বীকৃত হয় না? ফলকথা, সংকার্য্যবাদ সমর্থন করিতে গেলে যদি সদসদ্বাদই আসিয়া পড়ে, তাহা হইলে ঐ আগ্রহ পরিত্যাগ করিয়া অসংকার্য্যবাদই স্বীকার করিতে হইবে। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আরম্ভবাদী সম্প্রদায়ের মতে উহাই বুদ্ধিসিদ্ধ ॥ ৪৯ ॥

শূত্র । আশ্রয়-ব্যতিরেকাদৃক্ষফলোৎপত্তিবাদিত্য- হেতুঃ ॥৫০॥ ৩৯৩॥

অনুবাদ । (পূৰ্ব্বপক্ষ) আশ্রয়ের ভেদবশতঃ “বৃক্ষের ফলোৎপত্তির ত্ৰায়” ইহা
অহেতু ; অর্থাৎ পূৰ্ব্বোক্ত দৃষ্টান্ত হেতু বা সাধক হয় না ।

ভাষ্য । মূলসেকাদিপরিকর্ম ফলকোভয়ং বৃক্ষাশ্রয়ং, কর্ম চেহ
শরীরে, ফলকামুত্রেত্যাশ্রয়ব্যতিরেকাদহেতুরিতি ।

অনুবাদ । মূলসেকাদি পরিকর্ম এবং ফল (পত্রাদি) উভয়ই বৃক্ষাশ্রিত,
কিন্তু কর্ম (অগ্নিহোত্র) এই শরীরে,—ফল (স্বৰ্গ) কিন্তু পরলোকে অর্থাৎ ভিন্ন
দেহে জন্মে ; অতএব আশ্রয়ের অর্থাৎ কর্ম ও তাহার ফল স্বৰ্গের আশ্রয় শরীরের
ভেদবশতঃ (পূৰ্ব্বোক্ত দৃষ্টান্ত) অহেতু অর্থাৎ উক্ত সিদ্ধান্তের সাধক হয় না ।

টিপ্পনী । অগ্নিহোত্রাদি কর্মের ফল কালান্তরীণ, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে মহর্ষি পূৰ্বে
“প্রাণুনিপাতঃ” ইত্যাদি (৪৬শ) শূত্রে বৃক্ষের ফলকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে,
যেমন বৃক্ষের মূলসেকাদি কর্ম কালান্তরে ঐ বৃক্ষের পত্র-পুষ্পাদি ফল উৎপন্ন করে, তদ্রূপ
অগ্নিহোত্রাদি কর্মও তজ্জাত অদৃষ্টবিশেষের দ্বারা কালান্তরে স্বৰ্গফল উৎপন্ন করে । মহর্ষি পরে
তাঁহার কথিত “ফল”নামক প্রণয় অর্থাৎ জ্ঞাত পদার্থমাত্রই যে, তাঁহার মতে উৎপত্তির পূৰ্বে অসং,
এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন । এখন এই শূত্রের দ্বারা তাঁহার পূৰ্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তে দেহাত্মবাদী
নাস্তিক ন্যায়মতের পূৰ্ব্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্রাদি কর্মের ফলোৎপত্তি কালান্তরে হয়, এই
সিদ্ধান্তে বৃক্ষের ফলোৎপত্তি দৃষ্টান্ত হইতে পারে না । সুতরাং উহা ঐ সিদ্ধান্তের প্রতিপাদক হেতু
বা সাধক হয় না । কেন হয় না ? তাই বলিয়াছেন,—“আশ্রয়ব্যতিরেকাৎ” । অর্থাৎ অগ্নিহোত্রাদি
কর্মের আশ্রয় শরীর এবং তাহার ফল স্বৰ্গের আশ্রয় শরীরের ব্যতিরেক(ভেদ)বশতঃ পূৰ্ব্বোক্ত
দৃষ্টান্ত উক্ত সিদ্ধান্তের সাধক হয় না । তাৎপর্য্য এই যে, বৃক্ষের মূলসেকাদি পরিকর্ম ও উহার
ফল পত্রপুষ্পাদি সেই বৃক্ষেই জন্মে, সেই বৃক্ষেই ঐ কর্ম ও ফল, এই উভয়েরই আশ্রয় । কিন্তু
অগ্নিহোত্রাদি কর্ম যে শরীরের দ্বারা অনুষ্ঠিত হয়, সেই শরীরেই উহার ফল স্বৰ্গ জন্মে না, কালান্তরে
ও ভিন্ন শরীরেই উহা জন্মে, ইহাই সিদ্ধান্ত বলা হইয়াছে । অতএব অগ্নিহোত্রাদি কর্ম ও উহার ফলের
আশ্রয় শরীরের ভেদবশতঃ অগ্নিহোত্রাদি কর্ম ও বৃক্ষের মূলসেকাদি কর্ম তুল্য পদার্থ নহে । সুতরাং
বৃক্ষের ফলোৎপত্তি অগ্নিহোত্রাদি কর্মের ফলোৎপত্তির দৃষ্টান্ত হইতে পারে না । সুতরাং উহা
হেতু অর্থাৎ পূৰ্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তের সাধক হয় না । পূৰ্ব্বোক্ত “প্রাণুনিপাতঃ” ইত্যাদি (৪৬শ)
শূত্রে “বৃক্ষফলবৎ” এইরূপ পাঠই সকল পুস্তকে আছে । বার্তিকাদি গ্রন্থের দ্বারাও দেখানো ঐ
পাঠই প্রকৃত বলিয়া বুঝা যায় । সুতরাং তদনুসারে এই শূত্রেও “বৃক্ষফলবৎ” এইরূপ পাঠই প্রকৃত
বলিয়া গ্রহণ করা যাব । কিন্তু এখানে বার্তিক, তাৎপর্য্যটীকা, তাৎপর্য্যপরিণুক্তি ও ত্ৰায়সূচী-

নিবন্ধ প্রভৃতি গ্রন্থে “বৃক্ষক্ষণোৎপত্তিবৎ” এইরূপ পাঠই গৃহীত হওয়ার ঐ পাঠই গৃহীত হইল।
ভাষ্যে “অমৃত” এই শব্দটি পরলোক বা জন্মান্তর অর্থের বোধক অব্যয়। (“প্রত্যমৃত ভবান্তরে”—
অনরকোষ, অব্যয়বর্গ) ॥ ৫০ ॥

সূত্র। প্রীতিরাত্মাশ্রয়ত্বাদপ্রতিষেধঃ ॥৫১॥ ৩৯৪॥

অমুবাদ। (উত্তর) প্রীতির আত্মাশ্রিতত্ববশতঃ অর্থাৎ অগ্নিহোত্ৰাদি সং-
কর্মের ফল প্রীতি বা সুখ আত্মাশ্রিত, এ জন্ত প্রতিষেধ (পূর্বসূত্রোক্ত প্রতিষেধ)
হয় না।

ভাষ্য। প্রীতিরাত্মপ্রত্যক্ষত্বাদাত্মাশ্রয়া, তদাশ্রয়মেব কর্ম ধর্ম-
সঙ্গিতং, ধর্মত্বাত্মগুণত্বাৎ, তস্মাদাশ্রয়ব্যতিরেকানুপপত্তিরিতি।

অমুবাদ। আত্মপ্রত্যক্ষত্ববশতঃ প্রীতি (সুখ) আত্মাশ্রিত, ধর্মনামক কর্মও
সেই আত্মাশ্রিত; কারণ, ধর্ম আত্মার গুণ। অতএব আশ্রয়ভেদের উপপত্তি
হয় না।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে,
পূর্বসূত্রোক্ত প্রতিষেধ হয় না। অর্থাৎ পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত অহেতু বলিয়া, উহা হেতু বা
সাধ্যসাধকত্বের যে প্রতিষেধ বলা হইয়াছে, তাহা বলা যায় না। কারণ, প্রীতি আত্মাশ্রিত।
আত্মা বাহার আশ্রয়, এই অর্থে বহুব্রীহি সন্যাসে সূত্রে “আত্মাশ্রয়” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—আত্মাশ্রিত
অর্থাৎ আত্মগত বা আত্মাতে স্থিত। মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, অগ্নিহোত্ৰাদি কর্মের ফল যে স্বর্গ,
তাহা প্রীতি অর্থাৎ সুখপদার্থ। “অগ্নি সুখী” এইরূপে আত্মগত সুখের মানস প্রত্যক্ষ হওয়ার
সুখ আত্মাশ্রিত অর্থাৎ আত্মারই গুণ, ইহা সিদ্ধ হয়। আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন নিত্য, ইহা তৃতীয়
অধ্যায়ে সমর্থিত হইয়াছে। সুতরাং যে আত্মা অগ্নিহোত্ৰাদি কর্ম করে, পরলোকপ্রাপ্ত সেই
আত্মাতেই স্বর্গ নামক ফল জন্মে। ঐ আত্মার অনুষ্ঠিত অগ্নিহোত্ৰাদি সংকর্মজন্ত যে ধর্ম জন্মে,
উহাও কর্ম বলিয়া কথিত হয়। ঐ ধর্ম নামক কর্ম আত্মারই গুণ বলিয়া উহাও আত্মাশ্রিত।
সুতরাং যে আত্মাতে অগ্নিহোত্ৰাদি কর্মজন্ত ধর্ম জন্মে, পরলোকে সেই আত্মাতেই ঐ ধর্মের
ফল স্বর্গনামক সুখবিশেষ জন্মে। অতএব স্বর্গফল ও উহার কারণ ধর্ম একই আশ্রয়ে থাকায় ঐ
উভয়ের আশ্রয়ের ভেদ নাই। কলকথা, পূর্বপক্ষবাদী শরীরকেই স্বর্গ ও উহার কারণ কর্মের
আশ্রয় বলিয়া, ইহকালে ও পরকালে শরীরের ভেদবশতঃ স্বর্গ ও কর্মের আশ্রয়ভেদ বলিয়াছেন।
কিন্তু শরীরাদি ভিন্ন যে নিত্য আত্মা সিদ্ধ হইয়াছে, তাহাতেই ধর্ম ও তজ্জন্ত স্বর্গফল জন্মে। সুতরাং
আশ্রয়ের ভেদ না থাকায় পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তের অনুপপত্তি নাই। এইকণে যে আত্মাতে হিংসাদি
পাপকর্মজন্ত যে অধর্ম জন্মে, তাহাও পরলোকে সেই আত্মাতেই নামক নামক অপ্রীতি বা দুঃখবিশেষ

উৎপন্ন করে। প্রীতির ত্রায় অপ্রীতি অর্থাৎ দুঃখ ও আত্মগত গুণবিশেষ। স্মরণে উহার কারণ অধর্ম নামক আত্মগুণ ও উহার ফল দুঃখ একই আশ্রয়ে থাকার আশ্রয়ের ভেদ নাই ॥৫১॥

সূত্র : ন পুত্র-স্ত্রী-পশু-পরিচ্ছদ-হিরণ্যানাদিফল- নির্দেশাৎ ॥৫২॥৩৯৫॥

অনুবাদ। (পূর্বপক্ষ) না, অর্থাৎ প্রীতিকেই ফল বলিয়া পূর্বোক্ত প্রতিষেধের খণ্ডন করা যায় না, যেহেতু (শাস্ত্রে) পুত্র, স্ত্রী, পশু, পরিচ্ছদ (আচ্ছাদন), স্বর্ণ ও অন্ন প্রভৃতি ফলের নির্দেশ আছে।

ভাষ্য। পুত্রাদি ফলং নির্দিষ্টতে, ন প্রীতিঃ, ‘গ্রামকামো যজেত’, ‘পুত্রকামো যজেত’ ইতি। তত্র যদুক্তং প্রীতিঃ ফলমিত্যেতদযুক্তমিতি।

অনুবাদ। পুত্র প্রভৃতি ফলরূপে নির্দিষ্ট হইয়াছে, প্রীতি নির্দিষ্ট হয় নাই (যথা)—“গ্রামকাম ব্যক্তি যাগ করিবে,” “পুত্রকাম ব্যক্তি যাগ করিবে” ইত্যাদি। তাহা হইলে প্রীতিই ফল, এই বাহা উক্ত হইয়াছে, তাহা অযুক্ত।

টীকানী। নহি পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ সমর্থন করিবার জন্য এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত উত্তরের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, প্রীতি আত্মপ্রীতি, ইহা বলিয়া পূর্বোক্ত প্রতিষেধের খণ্ডন করা যায় না। কারণ, সর্বত্র প্রীতি বা সুখবিশেষই বজ্রাদি সকল সংকর্ষের ফল নহে। পুত্র, স্ত্রী, পশু, পরিচ্ছদ, স্বর্ণ, অন্ন ও গ্রাম প্রভৃতি ও শাস্ত্রে যাগবিশেষের ফলরূপে কথিত হইয়াছে। “পুত্রকাম ব্যক্তি পুত্রোষ্ট্রি যাগ করিবে,” “পশুকাম ব্যক্তি ‘চিত্রা’ যাগ করিবে,” “গ্রামকাম ব্যক্তি ‘সাগ্রহণী’ যাগ করিবে,” ইত্যাদি বহু বৈদিক বিধিবাক্যের দ্বারা পুত্র, পশু ও গ্রাম প্রভৃতিই সেই সমস্ত যাগের ফল বলিয়া বুঝা যায়; প্রীতি বা সুখবিশেষই ঐ সমস্ত যাগের ফলরূপে ঐ সমস্ত বিধিবাক্যে নির্দিষ্ট বা কথিত হয় নাই। কিন্তু পুত্র, পশু ও গ্রাম প্রভৃতি ঐ সমস্ত ফল আত্মপ্রীতি নহে। যেখানে পুত্রোষ্ট্রি প্রভৃতি যাগের ফল পরজন্মেই উৎপন্ন হয়, সেখানে ঐ সমস্ত যাগের কর্তা আত্মা পরজন্মে বিদ্যমান থাকিলেও সেই আত্মাতেই ঐ সমস্ত ফল উৎপন্ন হয় না। কারণ, ঐ পুত্রাদি ফল প্রীতির ত্রায় আত্মগত গুণপদার্থ নহে। কিন্তু ঐ পুত্রোষ্ট্রি প্রভৃতি যাগজন্য যে ধর্ম নামক অদৃষ্টবিশেষ উৎপন্ন হয় (বাহার দ্বারা জন্মান্তরেও ঐ পুত্রাদি ফল জন্মে), তাহা কিন্তু ঐ সমস্ত যাগের অমুদ্র্যতা সেই আত্মাতেই জন্মে, ইহাই দিকান্ত বলা হইয়াছে। স্মরণে পুত্রোষ্ট্রি প্রভৃতি যাগজন্য ধর্ম ও উহার ফল পুত্রাদির আশ্রয়ের ভেদ হওয়ায় পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত সংগত হয় না। একই আশ্রয়ে কর্ম ও তাহার ফল উৎপন্ন হইলে কারণ ও কার্য্যের একাশ্রয়ত্ব দৃষ্ট হইবে এবং ঐরূপ স্মরণেই কার্য্যকারণ ভাব কল্পনা করা যায় এবং ব্রহ্মের ফলকে কর্মকারণ দৃষ্টান্তরূপেও উল্লেখ করা যায়। কারণ, যে ব্রহ্ম মুক্ত্যাদি কর্মজন্য পুত্র-পুত্রাদিজনক রসাদির উৎপত্তি হয়, সেই ব্রহ্মই

উহার ফল পত্রপুষ্পাদির উৎপত্তি হয়। কিন্তু পুত্রেষ্ট প্রভৃতি যাগজ্ঞা স্বর্ষবিশেষ যে আত্মাতে জন্মে, পুত্রাদি ফল সেই আত্মাতে জন্মে না, উহা প্রীতির ত্রায় আত্মস্বর্ষ নহে। অতএব বজ্রাদি ফলফলের কালান্তরীণত্ব পক্ষ সমর্থনের জন্ত বৃক্ষের ফলকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া যেক্ষণ কার্য-কারণভাব বলনা করা হইয়াছে, তাহা উপপন্ন হইতে পারে না ॥৫২॥

সূত্র । তৎসম্বন্ধাৎ ফলনিষ্পাতেন্তেষু ফলবদ্রুপ- চারঃ ॥৫৩॥৩৯৬॥

অনুবাদ । (উত্তর) সেই পুত্রাদির সম্বন্ধপ্রযুক্ত ফলের (প্রীতির) উৎপত্তি হয়, এ জন্ত সেই পুত্রাদিতে ফলের ত্রায় উপচার হইয়াছে, অর্থাৎ পুত্রাদি ফল না হইলেও ফলের সাধন বলিয়া ফলের ত্রায় কথিত হইয়াছে।

ভাষ্য । পুত্রাদিসম্বন্ধাৎ ফলং প্রীতিলক্ষণমুৎপদ্যতে ইতি পুত্রাদিষু ফলবদ্রুপচারঃ । যথাহ্মে প্রাণশব্দো “অন্নং বৈ প্রাণা” ইতি ।

অনুবাদ । পুত্রাদির সম্বন্ধপ্রযুক্ত প্রীতিরূপ ফল উৎপন্ন হয় ; এ জন্ত পুত্রাদিতে ফলের ত্রায় উপচার (প্রয়োগ) হইয়াছে, যেমন “অন্নং বৈ প্রাণাঃ” এই শ্রুতিবাক্যে অন্ন “প্রাণ” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে।

টীকনী । পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে মহর্ষি, এই সূত্রের দ্বারা সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন যে, পুত্রাদিই পুত্রেষ্ট প্রভৃতি যাগের ফল নহে। পুত্রাদিজন্ত প্রীতি বা স্বর্ষবিশেষই উহার ফল। কিন্তু পুত্রাদির সম্বন্ধপ্রযুক্তই ঐ ফলের উৎপত্তি হয়, নাচৎ উহা জন্মিতেই পারে না। এই জন্তই শাস্ত্রে পুত্রাদিতে ফলের ত্রায় উপচার হইয়াছে। অর্থাৎ ফলের সাধন বলিয়াই শাস্ত্রে পুত্রাদিও ফলের ত্রায় কথিত হইয়াছে। তাৎপর্য্য এই যে, স্বর্গ যেমন ভোগ্যরূপেই কাম্য, স্বরূপতঃ কাম্য নহে, তদ্রূপ পুত্রাদিও ভোগ্যরূপেই কাম্য, স্বরূপতঃ কাম্য নহে। কারণ, পুত্রাদিজন্ত কোনই স্বথভোগ না হইলে পুত্রাদি ব্যর্থ। কিন্তু পুত্রাদিজন্ত স্বথই ভোগ্য, পুত্রাদিস্বরূপ ভোগ্য নহে। অতএব পুত্রাদিজন্ত স্বর্ষবিশেষই কাম্য হওয়ায় উহাই পুত্রেষ্ট প্রভৃতি যাগের মুখ্য ফল। পুত্রাদি পদার্থ উহার মুখ্য ফল হইতে পারে না। কিন্তু পুত্রাদি পদার্থ ঐ ফলের সাধন বলিয়া শাস্ত্রে পুত্রাদি পদার্থও ফলের ত্রায় কথিত হইয়াছে। ভাষ্যকার দৃষ্টান্ত দ্বারা ইহা সমর্থন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, যেমন “অন্নং বৈ প্রাণাঃ” এই শ্রুতিবাক্যে অন্ন “প্রাণ” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। তাৎপর্য্য এই যে, যেমন অন্ন পদার্থ বস্তুতঃ প্রাণ না হইলেও প্রাণের সাধন ; কারণ, অন্ন ব্যতীত প্রাণরক্ষা হয় না ; এ জন্ত উক্ত শ্রুতি অন্নকে “প্রাণ” শব্দেব দ্বারা প্রাণই বলিয়াছেন, তদ্রূপ পুত্রাদি-জন্ত প্রীতিবিশেষ বাহ্য পুত্রেষ্ট প্রভৃতি যাগের ফল, তাহার সাধন পুত্রাদি পদার্থও বৈদিক বিধি-বাক্য-সমূহে ফলরূপে কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ প্রাণের সাধনকে যেমন প্রাণ বলা হইয়াছে, তদ্রূপ ফলের সাধনকে ফল বলা হইয়াছে। ইহাকে বলে উপচারিক প্রয়োগ। তাই মহর্ষি বলিয়াছেন,

“ফলবহুপচারঃ”। নানাবিধ নিমিত্তবশতঃ যে উপচার হয়, ইহা মহর্ষি নিজেও দ্বিতীয় অধ্যায়ের শেষে বলিয়াছেন। তন্মধ্যে সাধনরূপ নিমিত্তবশতঃ অন্তে “প্রাণ” শব্দের উপচারও বলা হইয়াছে। (দ্বিতীয় খণ্ড, ৫০৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। মহর্ষি যে প্রয়োগ অর্থেও “উপচার” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাও অন্ত্র ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা জানা যায়। মূল কথা এই যে, পুত্রাদিজন্ত প্রীতি বা সুখবিশেষই পুত্রোপ্তি প্রভৃতি বাগের ফল, সুতরাং উহাও স্বর্গফলের আশ্রয় আত্মাশ্রিত, অতএব পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ নিরস্ত হইয়াছে। কারণ, বজ্রাদি সংকল্পজন্ত ধর্ম-বিশেষ যে আত্মাতে জন্মে, সেই আত্মাতেই উহার ফল সুখবিশেষ জন্মে। উভয়ের আশ্রয়-ভেদ নাই ॥৫৩।

ফল-পরীক্ষা-প্রকরণ সমাপ্ত ॥১২॥

ভাষ্য। কলানন্তরং দুঃখমুদিকটমুক্তঞ্চ “বাধনালক্ষণং দুঃখ”মিতি। তৎ কিমিদং প্রত্যাভবেদনীয়ম্ সর্বজন্তুপ্রত্যক্ষম্ সুখম্ প্রত্যাখ্যান-মাহো সিদম্ কল্প ইতি। অণ্ড ইত্যাহ, কথং? ন বৈ সর্বলোক-সাক্ষিকং সুখং শক্যং প্রত্যাখ্যাভূং, অয়ন্ত জন্মমরণপ্রবন্ধানুভবনিমিত্তা-দুঃখান্নির্বিরমম্ দুঃখং জিহামতো দুঃখসংজ্ঞাভাবনোপদেশো দুঃখ-হানার্থ ইতি। কয়া যুক্ত্যা? সর্বৈ খলু সদ্ধনিকার্যঃ সর্বাণ্যুৎপত্তি-স্থানানি সর্বঃ পুনর্ভবো বাধনানুষক্তো দুঃখসাহচর্যাদ্বাধনালক্ষণং দুঃখমিত্যুক্তমুযিভিঃ।

১। এখানে “সহ” শব্দের অর্থ জীব। (তৃতীয় খণ্ড, ২২৭ পৃষ্ঠার পাদটীকানী দ্রষ্টব্য)। “নিকায়” শব্দের দ্বারা সমানধর্মী বা একজাতীয় জীবসমূহ বুঝা যায়। কিন্তু এই অর্থে “নিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিলে তৎপূর্বে জীববোধক “সহ” শব্দ প্রয়োগ আবশ্যক হয় না। তথাপি ভাষ্যকার “সহনিকায়ঃ” এইরূপ প্রয়োগ করিয়াছেন এবং প্রথম অধ্যায়ের ১০৭ সূত্রের ভাষ্যেও বলিয়াছেন—“প্রাণভূমিকায়,” এবং এই আত্মিকের সর্বশেষ সূত্রের ভাষ্যেও “সহনিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। সেখানে তৎপূর্বটীকাকার এই “নিকায়” শব্দের দ্বারা জাতি অর্থ গ্রহণ করিয়াছেন। সুতরাং তৎসময়ের এখানেও “সহনিকায়” শব্দের দ্বারা জীভজাতি বা একজাতীয় জীবকূল, এইরূপ অর্থই বুঝা যায়। ভাষ্যকার “নিকায়” শব্দের উক্তরূপ অর্থে তৎপূর্বা গ্রহণের উদ্দেশ্যই তৎপূর্বে জীববোধক “সহ” শব্দের প্রয়োগ করিতে পারেন। (পরবর্তী ৩৭ম সূত্রের ভাষ্য ও টীকানী দ্রষ্টব্য)। কিন্তু ভাষ্যকার ন্যায়দর্শনের দ্বিতীয় সূত্রের ভাষ্যে জন্মের স্বরূপ বাশায় বলিয়াছেন—“নিকায়বিসিষ্টঃ প্রাচুর্ভাঃ”। সেখানে “নিকায়” শব্দের অন্তরূপ অর্থ বাখ্যাত হইয়াছে (প্রথম খণ্ড, ২৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ভাষ্যকার পরবর্তী (৫৪৭) সূত্রের ভাষ্যে “সংস্থান” শব্দের প্রয়োগ করায় জন্মের স্বরূপ ব্যাখ্যায় তিনি সংস্থান বা অকৃতিবিশেষ অর্থেই “নিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাও মনে হয়। কিন্তু অভিব্যানে “নিকায়” শব্দের এই অর্থ পাওয়া যায় না। অত্যাশ্র অনেক দার্শনিক গ্রন্থকারও জন্মের লক্ষণ বলিতে “নিকায়” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। স্বর্গগণ পূর্বোক্ত সমস্ত স্থলে “নিকায়” শব্দের যে অর্থ সংগত হয়, তাহা বিচার করিবেন। “নিকায়ন্তু পুমান্ লক্ষ্যো সধর্ম্মি প্রাপিসংহতো। সমুচ্চয়ে সংহতানাং নিলয়ে গরমস্থানি” ॥—“মদিনী,” বিশেষ কাণ্ডে মনুস্মৃতি ৩।

অনুবাদ। ফলের অনন্তর দুঃখ উদ্ভিষ্ট হইয়াছে, এবং “বাধনালক্ষণ দুঃখ,” ইহা অর্থাৎ দুঃখের ঐ লক্ষণ উক্ত হইয়াছে’।

(পূর্বাঙ্গবাতীর প্রশ্ন) সেই ইহা কি প্রত্যাবৃত্তদনীয় (অর্থাৎ) সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষের বিষয় সুখের প্রত্যাখ্যান, অথবা অণু কল্প, অর্থাৎ সুখের প্রত্যাখ্যান নহে ? (উত্তর) অণু কল্প, ইহা (সূত্রকার মহর্ষি) বলিয়াছেন। অর্থাৎ মহর্ষি সুখের অস্তিত্ব অস্বীকার করেন নাই, ইহাই বুঝা যায়। (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু সর্বলোকসাম্প্রদায়িক অর্থাৎ সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষ বাহার প্রমাণ, এমন সুখকে প্রত্যাখ্যান করিতে পারা যায় না। কিন্তু ইহা অর্থাৎ শরীরাদি ফলমাত্রকেই দুঃখ বলিয়া উল্লেখ, জন্মমরণপ্রবাহের প্রাপ্তিজন্ম দুঃখ হইতে নির্বিঘ্ন (অতএব) দুঃখপরিহারেচ্ছুর অর্থাৎ মুমুক্শু মানবের দুঃখনিবৃত্তার্থ (শরীরাদি পদার্থে) দুঃখ-সংজ্ঞারূপ ভাবনার উপদেশ। (প্রশ্ন) কোন যুক্তিবশতঃ ? (উত্তর) যেহেতু সমস্ত জীবনিকায় সমস্ত উৎপত্তিস্থান অর্থাৎ সত্যলোক হইতে অবাচি পর্যন্ত চতুর্দশ ভুবন এবং সমস্ত জন্ম দুঃখানুযুক্ত অর্থাৎ দুঃখের সহিত নিয়ত সম্বন্ধবিশিষ্ট, দুঃখের সাহচর্য্যবশতঃ বাধনালক্ষণ দুঃখ অর্থাৎ দুঃখানুযুক্ত বলিয়া পূর্বোক্ত সমস্তই দুঃখ, ইহা স্বাধিকার বলিয়াছেন।

টিপ্পনী। মহর্ষি তাঁহার কথিত দশম প্রণয়ের “ফলে”র পরীক্ষা করিয়া, ক্রমান্বয়ে এখানে তাঁহার পূর্বোক্ত একাদশ প্রণয় “দুঃখের” পরীক্ষা করিয়াছেন। ভাষ্যকার ইহা প্রকাশ করিতেই প্রথমে বলিয়াছেন যে, ফলের অনন্তর দুঃখ উদ্ভিষ্ট হইয়াছে। অর্থাৎ প্রথম অধ্যায়ের প্রথম অঙ্কিকে প্রণয়বিভাগস্থত্র (নবম সূত্র) মহর্ষি ফলের পরে দুঃখের উদ্দেশ্য করার ফলের পরীক্ষার পরে ক্রমান্বয়ে এখন দুঃখের পরীক্ষাই তাঁহার কর্তব্য। কিন্তু সংশয় ব্যতীত পরীক্ষা হয় না। তাই ভাষ্যকার এখানে দুঃখের পরীক্ষাঙ্গ সংশয় সূচনা করিতে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি প্রণয়-বিভাগ-স্থত্র ফলের পরে দুঃখের উদ্দেশ্য করিয়া, পরে দুঃখের লক্ষণ বলিতে “বাধনালক্ষণং দুঃখং” এই সূত্রটি বলিয়াছেন। অর্থাৎ ঐ সূত্রের দ্বারা শরীরাদি সমস্তই দুঃখ, ইহা বলিয়াছেন (প্রথম খণ্ড, ১৯১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সূত্রটি প্রশ্ন হয় যে, মহর্ষি কি সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষদিক্ত সুখ পদার্থকে একেবারে অস্বীকার করিয়াছেন অথবা সুখ পদার্থের অস্তিত্ব তাঁহার সম্মত ? ভাষ্যকার এখানে

১। প্রথম অধ্যায়ে বাধনালক্ষণং দুঃখং (:১২১) এই সূত্রে “বাধনা” অর্থাৎ পীড় বাহ্যিক লক্ষণ অর্থাৎ পীড়ার দ্বারা বাহার স্বরূপ লক্ষিত হয়, এই অর্থে “বাধনালক্ষণ” শব্দের দ্বারা মুখ্য দুঃখের লক্ষণ কথিত হইয়াছে। এবং বাহ্য “বাধনালক্ষণ” অর্থাৎ বাহ্য বাধনার (দুঃখের) সহিত অনুবর্ত্ত, এই অর্থে উহার দ্বারা গোপ্যদুঃখের লক্ষণ কথিত হইয়াছে। শরীরাদি দুঃখানুযুক্ত সমস্ত পদার্থই গোপ্য দুঃখ। অসম্ভবত উক্ত সূত্রের এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “স্মারমঞ্জরী”, ৫০৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

পূর্বোক্তরূপ প্রশ্ন প্রকাশ কবিতা পূর্বোক্তরূপ সংশয়ই সূচনা করিয়াছেন। পরে নিজেই এখানে মহর্ষির অভিমত ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, মহর্ষি অথ কল্পই বলিয়াছেন। অর্থাৎ সূত্বের অস্তিত্বই নাই, এই পক্ষ তাঁহার অভিমত নহে; সূত্বের অস্তিত্ব আছে, এই পক্ষই তাঁহার অভিমত। কারণ, সূত্ব সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষনিদ্র। সূত্বের উৎপত্তি হইলে সকল জীবই মনের দ্বারা উহা প্রত্যক্ষ করে, সূত্ররূপে উহার প্রত্যাখ্যান করিতে পারা যায় না। অর্থাৎ সূত্বের অস্তিত্বই নাই, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। তবে মহর্ষি “বাধনানক্ষণং তুংখং” এই সূত্রের দ্বারা শরীরাদি সমস্ত জন্তু পদার্থকেই তুংখ বলিয়াছেন কেন? তিনি সূত্বকেও বখন তুংখ বলিয়াছেন, তখন তাঁহার মতে যে সূত্বের অস্তিত্ব আছে, ইহা আর কিরূপে বুঝিব? এতদ্বত্তরে শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, মহর্ষি ঐ সূত্রের দ্বারা শরীরাদি পদার্থকে তুংখ বলিয়া সূত্বের অস্তিত্ব অস্বীকার করেন নাই। উহা তাঁহার মুমুকুর প্রতি শরীরাদি সকল পদার্থে তুংখ ভাবনার উপদেশ। যিনি পুনঃ পুনঃ জন্মমরণপরম্পরার অন্তর্ভব অর্থাৎ প্রাপ্তিনিমিত্তক তুংখ হইতে নির্বিকল্প হইয়া একেবারে চিরকালের জন্ত সর্বতুংখ পরিহারে ইচ্ছুক, সেই মুমুকু ব্যক্তির আত্যন্তিক তুংখনিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তি লাভের জন্তই মহর্ষি ঐরূপ উপদেশ করিয়াছেন। মুমুকু, শরীরাদি পদার্থকে তুংখ বলিয়া ভাবনা করিলে তাঁহার নির্বেদ জন্মিবে, পরে উহারই ফলে তাঁহার বৈরাগ্য জন্মিবে, তাহার ফলে মোক্ষ জন্মিবে, ইহাই মহর্ষির চরম উদ্দেশ্য। বস্তুতঃ শরীরাদি সকল পদার্থই যে, মহর্ষির মতে মুখ্য তুংখ পদার্থ, সূত্ব বলিয়া কোন মুখ্য পদার্থই যে, তাঁহার মতে নাই, ইহা নহে। শরীরাদি পদার্থ যদি বস্তুতঃ তুংখই না হয়, তবে মহর্ষি কেন ঐ সমস্ত পদার্থকে তুংখ বলিয়াছেন? মহর্ষি কোন্ মুক্তিবশতঃ শরীরাদি পদার্থকে তুংখ বলিয়া উহাতে মুমুকুর তুংখ ভাবনার উপদেশ করিয়াছেন? এতদ্বত্তরে শেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, সমস্ত জীবকুল এবং সমস্ত ভূবন এবং জীবের সমস্ত জন্মই তুংখান্বিত অর্থাৎ তুংখের সহিত নিয়ত সম্বন্ধ-যুক্ত, একেবারে তুংখশূন্য কোন জন্মই নাই। সূত্ররূপে তুংখের সাহচর্য্য (তুংখের সহিত নিয়ত সম্বন্ধ) বশতঃ “বাধনানক্ষণং তুংখং” অর্থাৎ তুংখান্বিত বলিয়া শরীরাদি সমস্তই তুংখ, ইহা ঋষিগণ বলিয়াছেন। তাৎপর্য্য এই যে, শরীরাদি সমস্ত পদার্থ বস্তুতঃ মুখ্য তুংখপদার্থ না হইলেও তুংখান্বিত, এই জন্তই ঋষিগণ ঐ সমস্ত পদার্থকে তুংখ বলিয়াছেন। শরীরাদি সমস্ত পদার্থে মুমুকুর তুংখসংজ্ঞা ভাবনাই ঐ উক্তির উদ্দেশ্য এবং আত্যন্তিক তুংখনিবৃত্তিই উহার চরম উদ্দেশ্য। শরীরাদি পদার্থকে তুংখ বলিয়া ভাবনার নামই তুংখসংজ্ঞা ভাবনা। বস্তুতঃ শরীর তুংখের আয়তন, এবং ইন্দ্রিয়াদি তুংখের সাধন এবং সূত্ব তুংখান্বিত, এই জন্তই শরীরাদি পদার্থ তুংখ বলিয়া কথিত হইয়াছে। তত্ত্ববৃত্তিকের প্রারম্ভ উদ্ভোতকর গোণ ও মুখ্যভেদে একবিংশতি প্রকার তুংখ বলিয়া ঐ সমস্ত তুংখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিকেই মুক্তি বলিয়াছেন। তন্মধ্যে বাহ্য “আমি তুংখী” এইরূপে সর্বজীবের মানস প্রত্যক্ষনিদ্র, বাহ্য “প্রতিকূলেদনীর” বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহাই স্বরূপতঃ তুংখ অর্থাৎ মুখ্য তুংখ। শরীরাদি বিংশতি প্রকার পদার্থ গোণতুংখ। তন্মধ্যে শরীর তুংখের আয়তন, শরীর ব্যতীত কাহারই তুংখ জন্মিতে পারে না, শরীরবাহুদেই জীবের তুংখ ও তাহার ভোগ জন্মে, এই জন্তই শরীরকে তুংখ বলা হইয়াছে। এইরূপ স্বাণাদি ষড়্বিন্দ্রিয় ও তজ্জন্তু ষড়্বিধ বুদ্ধি

এবং ঐ বুদ্ধির ষড়্‌বিধ বিষয়, এই অষ্টাদশ পদার্থ ছুঃখের সাধন বলিয়াই ছুঃখ বলিয়া কথিত হইয়াছে এবং সুখ, ছুঃখানুসৃত্ত অর্থাৎ ছুঃখসম্বন্ধস্থ সুখ নাই, সুখদাত্তই ছুঃখানুবিক, এই জ্ঞাত সুখকেও ছুঃখ বলা হইয়াছে। তাৎপর্য্যটীকাকার উদ্যোতকরোক্ত ষড়্‌বিধ ইন্দ্রিয়ের ব্যাখ্যায় মনকে ষষ্ঠ ইন্দ্রিয় বলিয়া ষড়্‌বিধ বিষয়ের ব্যাখ্যায় ইচ্ছা, দ্বেষ ও প্রযত্ন নামক আত্মগুণত্রয়কে মনের বিষয় বলিয়াছেন। অর্থাৎ বহিঃসিদ্ধিগ্রাহ্য গন্ধাদি পঞ্চবিধ বিষয় এবং মনোগ্রাহ্য ইচ্ছা, দ্বেষ ও প্রযত্ন, এই গুণত্রয়কে মনোগ্রাহ্য বিষয়রূপে গ্রহণ করিয়া উদ্যোতকর ষড়্‌বিধ বিষয় বলিয়াছেন। বুদ্ধিও মনোগ্রাহ্য বিষয় হইলেও ষড়্‌বিধ বুদ্ধি বলিয়া উহার পৃথক্ উল্লেখ করিয়াছেন। কারণ, বুদ্ধি না বলিয়া বুদ্ধির বিষয় বলা যায় না। সুখও মনোগ্রাহ্য বিষয় হইলেও উহা অত্যাগত বিষয়ের ত্যজ্য ছুঃখের সাধন বলিয়া ছুঃখ নহে, কিন্তু ছুঃখানুসৃত্ত বলিয়াই উহা ছুঃখ বলিয়া কথিত হইয়াছে। তাই সুখের পৃথক্ উল্লেখ করিয়াছেন। উদ্যোতকর বিশেষ করিয়া পূর্বোক্তরূপ একবিংশতি প্রকার ছুঃখ বলিলেও এখানে তিনিও ভাষ্যকারের ত্যজ্য সমস্ত ভুবনকেই ছুঃখানুসৃত্ত বলিয়া ছুঃখ বলিয়াছেন। মূলকথা, মহর্ষি শরীরাদি পদার্থকে ছুঃখ বলিলেও তিনি সুখের অস্তিত্বের অপলাপ করেন নাই। সুখ আছে, কিন্তু উহা ছুঃখানুসৃত্ত বলিয়া বিবেকীর পক্ষে ছুঃখ, বিবেকী মুমুক্শু উহাকে ছুঃখ বলিয়াই ভাবনা করিবেন, এইরূপ উপদেশ করিতেই মহর্ষি সুখকেও ছুঃখ বলিয়াছেন। সুখ ছুঃখানুসৃত্ত, অর্থাৎ সুখে ছুঃখের অনুসঙ্গ আছে। সুখে ছুঃখের অনুসঙ্গ কি, তাহা উদ্যোতকর চারি প্রকারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। প্রথম অধ্যায়ে তাহা লিপিত হইয়াছে (প্রথম খণ্ড, ৮৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

ভাষ্য। ছুঃখসংজ্ঞাভাবনমুপদিশ্যতে, অত্র চ হেতুরুপাদীয়তে।

অনুবাদ। ছুঃখসংজ্ঞা-ভাবনা উপদিষ্ট হইয়াছে—এই বিষয়ে (মহর্ষি কর্তৃক) হেতুও গৃহীত হইয়াছে, অর্থাৎ মহর্ষি নিজেই পরবর্তী সূত্রের দ্বারা উক্ত বিষয়ে হেতু বলিয়াছেন।

সূত্র। বিবিধবোধনায়োগাদুঃখমেব জন্মোৎপত্তিঃ॥

॥৫৪॥৩৯৭॥

অনুবাদ। নানাপ্রকার ছুঃখের সম্বন্ধপ্রযুক্ত জন্মের অর্থাৎ শরীরাদির উৎপত্তি ছুঃখই।

ভাষ্য। জন্ম জায়ত ইতি শরীরেন্দ্রিয়বুদ্ধয়ঃ। শরীরাদীনাং সংস্থান-বিশিষ্টানাং প্রাচুর্য্যাব উৎপত্তিঃ। বিবিধা চ বোধনা—হীনা মধ্যমা উৎকৃষ্টা চেতি। উৎকৃষ্টা নারকিণাং, তিরশ্চাস্ত মধ্যমা, মনুষ্যাণাং হীনা, দেবানাং হীনতরা বীতরাগাণাঞ্চ। এবং সর্ব্বমুৎপত্তিস্থানং বিবিধবোধনানুসৃত্তং পশ্যতঃ সুখে তৎসাধনেষু চ শরীরেন্দ্রিয়বুদ্ধিষু ছুঃখসংজ্ঞা ব্যবতিষ্ঠতে।

দুঃখসংজ্ঞাব্যবস্থানাং সর্বলোকেষনভিরতিসংজ্ঞা ভবতি । অনভিরতি-
সংজ্ঞামুপাসীনশ্চ সর্বলোকবিষয়া তৃষ্ণা বিচ্ছিন্যতে, তৃষ্ণাপ্রহাণাং সর্ব-
দুঃখান্বিমুচ্যত ইতি । যথা বিষয়োগাং পয়ো বিষমিতি বুধ্যমানো নোপা-
দতে, অনুপাদদানো মরণদুঃখং নাপ্নোতি ।

অনুবাদ । জন্মে অর্থাৎ উৎপন্ন হয়—এ জন্ম জন্ম বলিতে শরীর, ইন্দ্রিয় ও
বুদ্ধি । আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট শরীরাদির প্রাদুর্ভাব উৎপত্তি, এবং বিবিধ বাধনা,—
হীন, মধ্যম ও উৎকৃষ্ট । নারকদিগের উৎকৃষ্ট, পশাদির কিন্তু মধ্যম, মনুষ্যদিগের
হীন, দেবগণের এবং বীতরাগ ব্যক্তিদিগের হীনতর । এইরূপে সমস্ত উৎপত্তিস্থান
অর্থাৎ সমস্ত ভুবনকেই বিবিধ দুঃখানুযুক্ত বুঝিলে তখন তাহার সুখে এবং সেই
সুখের সাধন শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধিবিষয়ে দুঃখসংজ্ঞা ব্যবস্থিত হয়, অর্থাৎ ঐ সমস্ত
দুঃখই, এইরূপ জ্ঞান জন্মে । দুঃখসংজ্ঞার ব্যবস্থাশ্রুত সর্বলোকে অর্থাৎ
সত্যলোক প্রভৃতি সর্ব স্থানেই অনভিরতিসংজ্ঞা (নির্বেদ) জন্মে । অনভিরতি-
সংজ্ঞা অর্থাৎ নির্বেদকে উপাসনা করিলে তাহার সর্বলোকবিষয়ক তৃষ্ণা বিচ্ছিন্ন
হয় । তৃষ্ণার নিবৃত্তিশ্রুত অর্থাৎ বৈরাগ্যশ্রুত সর্বদুঃখ হইতে বিমুক্ত হয় ।
যেমন বিষয়োগবশতঃ দুষ্ক বিষ, ইহা বোধ করতঃ তজ্জন্ম (ঐ বিষযুক্ত দুষ্কে) গ্রহণ
করে না, গ্রহণ না করায় মরণ-দুঃখ প্রাপ্ত হয় না ।

টীপনী । ভাষ্যকার, মহর্ষির শ্রুতের দ্বারা তাহার পূর্বোক্ত কথার সমর্থন করিবার জন্ম এই
শ্রুতের অবতারণা করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, শরীরাদি পদার্থে যে হেতুবশতঃ ঋষিগণ দুঃখ-
ভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, তাহা মহর্ষি গৌতম এই শ্রুতের দ্বারা বলিয়াছেন । অর্থাৎ পূর্বে
মহর্ষি গৌতমের যে তৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়াছি, তাহা তাহার এই শ্রুতের দ্বারাই স্পষ্ট বুঝিতে পারা
যায় । সুতরাং পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে কোন সংশয় হইতে পারে না । ভাষ্যকার শ্রুতাক্ত “জন্ম”
শব্দের দ্বারা “জায়তে” অর্থাৎ যাহা জন্মে, এইরূপ ব্যুৎপত্তিরশতঃ শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধিকেই
প্রধানতঃ গ্রহণ করিয়াছেন । আকৃতিবিশেষবিশিষ্ট ঐ শরীরাদির যে প্রাদুর্ভাব, তাহাই উহার
উৎপত্তি । অর্থাৎ শ্রুতে “জন্মোৎপত্তি” শব্দের দ্বারা এখানে বুঝিতে হইবে—শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির
উৎপত্তি । জীবের শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির উৎপত্তি হইলেই তাহার “জন্মোৎপত্তি” বলা যায় এবং
তখন হইতেই জীবের নানাবিধ দুঃখযোগ হয় । সুতরাং জীবের জন্মোৎপত্তি বিবিধ দুঃখানুযুক্ত
বলিয়া দুঃখই, ইহা মহর্ষি এই শ্রুতের দ্বারা বলিয়াছেন । শ্রুতাক্ত বিবিধ বাধনার ব্যাখ্যা ভাষ্যকার
সংক্ষেপে হীন, মধ্যম ও উৎকৃষ্ট, এই তিন প্রকার বাধনা বলিয়াছেন । উহার দ্বারা হীনতর

১। ভুবনের বিস্তার সপ্তলোক । ষোড়শর্শনের বিহুতিপাদের “ভুবনজ্ঞানং সূর্যো সংযমাং” এই (২৩৭)
শ্রুতের বাসভাষ্যে সপ্তলোকের বিহুত বিবরণ প্রদত্ত ।

প্রভৃতি আরও বহুপ্রকার বাধনা বুঝিতে হইবে। “বাধনা” শব্দের অর্থ দুঃখ। “বাধনা”, “পীড়া”, “তাপ” ইত্যাদি দুঃখবোধক পর্যায় শব্দ। জীব মাত্রেরই কোন প্রকার দুঃখ অবশ্যই আছে। তন্মধ্যে যাহারা নরক ভোগ করিতেছে, তাহাদিগের দুঃখ উৎকৃষ্ট অর্থাৎ সর্ববিধ দুঃখ হইতে উৎকর্ষবিশিষ্ট বা অধিক। কারণ, নরকের অধিক আর কোন দুঃখ নাই। পশ্বাদির দুঃখ মধ্যম। মনুষ্যদিগের দুঃখ হীন অর্থাৎ নারকী ও পশ্বাদির দুঃখ হইতে অল্প। দেবগণ ও বীতরাগ ব্যক্তিদিগের দুঃখ হীনতর, অর্থাৎ পূর্বোক্ত নারকী হইতে মনুষ্য পর্যন্ত সর্বজীবের দুঃখ হইতে অল্প। ফলকথা, সর্বলোকে সর্বজীবেরই কোন না কোন প্রকার দুঃখ আছে। যে জীবের জন্ম অর্থাৎ শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির উৎপত্তি হইয়াছে, তাহার দুঃখ অবশ্যস্তাবী। সত্যলোক প্রভৃতি উচ্চলোকেও ঐ জীবের দুঃখভোগ করিতে হয়। কারণ, দুঃখের নিদান উচ্ছিন্ন না হইলে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি কোন স্থানে কোন জীবেরই হইতে পারে না। এইরূপে জীবের সমস্ত উৎপত্তিস্থান অর্থাৎ সমস্ত ভূবনকেই যিনি বিবিধ দুঃখান্বিত বলিয়া বুঝেন, তখন তাঁহার সূখ ও সূখসাধন শরীরাদিতে এই সমস্ত দুঃখই, এইরূপ জ্ঞান জন্মে। তাহার ফলে সত্যলোকাদি সর্বলোকেই অনভিরতি-সংজ্ঞা অর্থাৎ নির্বেদ জন্মে। ঐ নির্বেদকে অভ্যাস করিতে করিতে ক্রমে উহার ফলে সত্যলোকাদি সর্বলোকে বিষয়েই তৃষ্ণার নিবৃত্তি হয় অর্থাৎ বৈরাগ্য জন্মে। ঐ বৈরাগ্যপ্রযুক্ত সর্বদুঃখ হইতে মুক্তি হয়। বিষমিশ্রিত দুঃখকে বিষ বলিয়া বুঝিলে যেমন বিজ্ঞ ব্যক্তি উহা গ্রহণ করেন না, গ্রহণ না করায় তখন তিনি মরণ-দুঃখ প্রাপ্ত হন না, তদ্রূপ দুঃখান্বিত সর্ববিধ সূখকেই দুঃখ বলিয়া বুঝিলে সূখে বৈরাগ্যবশতঃ মুমুকু—সূখকেও পরিত্যাগ করেন, অর্থাৎ তিনি আর সূখের সাধন কিছুই গ্রহণ করেন না, তাই তিনি সর্বদুঃখ হইতে মুক্তি লাভ করেন। তাৎপর্য এই যে, বৈরাগ্য ব্যতীত কখনই কাহারও আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হইতে পারে না। কারণ, সূখভোগে অভিলাষ জন্মিলে ঐ সূখের সাধন শরীরাদি সকল বিষয়েই অভিলাষ জন্মিলে। কিন্তু যে কোন সূখভোগ করিতে হইলেই দুঃখভোগ অনিবার্য। দুঃখকে পরিত্যাগ করিয়া কুত্রাপি কোন প্রকার সূখভোগ করা যায় না। সুতরাং সূখ ও তাহার সাধন সর্ববিষয়ে বৈরাগ্য জন্মিলেই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি হইতে পারে। শরীরাদি পদার্থে দুঃখসংজ্ঞা অর্থাৎ দুঃখবুদ্ধিরূপ ভাবনা—ঐ বৈরাগ্যলাভের উপায়। কারণ, যাহা দুঃখ বলিয়া বুঝা যায়, তাহাতে বাসনার নিবৃত্তি হয়। সুতরাং মহর্ষি মুমুকুর প্রতি পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশের জন্তই শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলিয়াছেন, তিনি উহার দ্বারা সূখের অস্তিত্ব অস্বীকার করেন নাই, ইহা তাঁহার ঐই সূত্রের দ্বারা বুঝা যায় ॥৫৪॥

ভাষ্য। দুঃখোদ্দেশস্ত ন সূখস্ত প্রত্যাখ্যানং, কস্মাৎ ?

১। সূখসাধন বিষয়ে—ইহাতে আশার কোন প্রয়োজন নাই, এইরূপ বুদ্ধিই এখানে নির্বেদ। উহার অপর নাম অনভিরতিসংজ্ঞা। ভোগ্য বিষয় স্বয়ং উপস্থিত হইলেও তাহাতে যে উপেক্ষা-বুদ্ধি, তাহাই এখানে বৈরাগ্য। প্রথমে নির্বেদ, তাহার পরে বৈরাগ্য। প্রথম অধ্যায়ে “বাধনালক্ষণং দুঃখং” ঐই সূত্রের তাৎপাৰ্য্যকার এইরূপই বলিয়াছেন। সেখানে তাৎপৰ্য্যটীকাকার নির্বেদ ও বৈরাগ্যের উক্তকণ বাখ্যাই করিয়াছেন।

অনুবাদ । দুঃখের উদ্দেশ্য কিন্তু সুখের প্রত্যাখ্যান নহে, (প্রশ্ন) কেন ?

সূত্র । ন সুখস্তাপ্যন্তরালনিষ্পত্তেঃ ॥৫৫॥৩৯৮॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ প্রথম অধ্যায়ে প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে প্রমেয়-মধ্যে সুখের উল্লেখ না করিয়া দুঃখের যে উদ্দেশ্য করা হইয়াছে, তাহা সুখের প্রত্যাখ্যান নহে । কারণ, অন্তরালে অর্থাৎ দুঃখের মধ্যে সুখেরও উৎপত্তি হয় ।

ভাষ্য । ন খল্বয়ং দুঃখোদ্দেশঃ সুখস্য প্রত্যাখ্যানং, কস্মাৎ ? সুখস্তাপ্যন্তরালনিষ্পত্তেঃ । নিষ্পদ্যতে খলু বাধনান্তরালেষু সুখং প্রত্যাক্স-বেদনীয়ং শরীরিণাং, তদশক্যং প্রত্যাখ্যাভুমিতি ।

অনুবাদ । এই দুঃখোদ্দেশ্য অর্থাৎ প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে দুঃখের উদ্দেশ্য, সুখের প্রত্যাখ্যান নহে, (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু অন্তরালে সুখেরও উৎপত্তি হয় । বিশদার্থ এই যে, দুঃখের মধ্যে মধ্যে সমস্ত দেহীর প্রত্যাক্সবেদনীয় অর্থাৎ সর্বজীবের মনোগ্রাহ্য সুখও উৎপন্ন হয়, সেই সুখ প্রত্যাখ্যান করিতে পারা যায় না ।

টিপ্পনী । পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, যদি শরীরাদি পদার্থকে দুঃখ বলিয়া ভাবনাই কর্তব্য হয়, তাহা হইলে ঐ সমস্ত পদার্থকে স্বরূপতঃ দুঃখই কেন বলা যায় না ? সুখ পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকারের প্রমাণ কি আছে ? পরন্তু মহর্ষি গোতম প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের নবম সূত্রে যে, আত্মা প্রভৃতি দ্বাদশবিধ প্রমেয়ের উদ্দেশ্য করিয়াছেন, তন্মধ্যে তিনি সুখের উদ্দেশ্য না করিয়া দুঃখের উদ্দেশ্য করিয়াছেন । তদ্বারা উহা যে তাঁহার সুখপদার্থের প্রত্যাখ্যান, অর্থাৎ তিনি যে সুখপদার্থের অস্তিত্বই অস্বীকার করিয়াছেন, ইহাও অবশ্য বুঝিতে পারা যায় । কারণ, তিনি সুখের অস্তিত্ব স্বীকার করিলে প্রমেয় পদার্থের মধ্যে দুঃখের হ্রাস সুখেরও উল্লেখ করিতেন । মহর্ষি এই জন্তই শেষে এই সূত্রের দ্বারা স্পষ্ট করিয়া তাঁহার অভিমত ব্যক্ত করিয়াছেন । ভাষ্য-কারের ব্যাখ্যাসূত্রে মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, প্রথম অধ্যায়ে প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রে সুখের উল্লেখ না করিয়া যে দুঃখের উল্লেখ করা হইয়াছে, তাহা সুখের প্রত্যাখ্যান বা নিষেধ নহে । কারণ, সর্ব-জীবেরই দুঃখের মধ্যে সুখেরও উৎপত্তি হয় । সর্বজীবের মনোগ্রাহ্য ঐ সুখপদার্থের অস্তিত্ব অস্বীকার করা যায় না । দুঃখের মধ্যে মধ্যে যে সর্বজীবের সুখও জন্মে, ইহা সকলেরই মানস প্রত্যক্ষদিক্ত সত্য । ঐ সত্যের অপলাপ কোনরূপেই করা বাহিতে পারে না । কিন্তু ঐ সুখের পূর্বে ও পরে অবশ্যই দুঃখ আছে, দুঃখসম্বন্ধশূন্য কোন সুখই নাই । এই জন্যই বাঁহারা মুমুক্শু, তাঁহারা সুখকেও দুঃখ বলিয়া ভাবনা করিবেন । তাই মুমুক্শুর অত্যাবশ্যক তত্ত্বজ্ঞানের বিষয় প্রমেয় পদার্থের উল্লেখ করিতে তন্মধ্যে মহর্ষি সুখের উল্লেখ করেন নাই । ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য প্রথম অধ্যায়ও ব্যক্ত করা হইয়াছে (প্রথম খণ্ড, ১৬৫ পৃষ্ঠা: দ্রষ্টব্য) । ৫৫.

ভাষ্য । অথাপি—

**সূত্র । বাধনান্নির্বত্তেবেদয়তঃ পর্যেষণদোষা-
দপ্রতিষেধঃ ॥৫৬॥৩৯৯॥**

অনুবাদ । পরন্তু বেদন বা জ্ঞানবিশিষ্ট জীবের অর্থাৎ ভোগ্য বিষয়ের সুখসাধন-বোদ্ধা সর্বজীবেরই প্রার্থনার দোষবশতঃ দুঃখের নিবৃত্তি না হওয়ায় (পূর্বোক্ত দুঃখভাবনার উপদেশ হইয়াছে), সুখের প্রতিষেধ হয় নাই অর্থাৎ দুঃখমাত্রের উদ্দেশের দ্বারা সুখের প্রতিষেধ করা হয় নাই ।

ভাষ্য । সুখস্ত, দুঃখোদ্রোহেনেতি প্রকরণাৎ । পর্যেষণং প্রার্থনা, বিষয়ার্জনতৃষ্ণা । পর্যেষণস্ত দোষো বদয়ং বেদয়মানঃ প্রার্থয়তে, তস্ত প্রার্থিতং ন সম্পদ্যতে, সম্পদ্য বা বিপদ্যতে, ন্যূনং বা সম্পদ্যতে, বহু প্রত্যনৌকং বা সম্পদ্যতে ইতি । এতস্মাৎ পর্যেষণদোষান্নানাবিধো মানসঃ সম্ভাপো ভবতি । এবং বেদয়তঃ পর্যেষণদোষাবাধনায়ান্নানিবৃত্তিঃ । বাধনান্নির্বত্তেদুঃখসংজ্ঞাভাবনমুপদিশ্যতে । অনেন কারণেন দুঃখং জন্ম, ন সুখস্তাভাবাদিতি । অথাপ্যেতদনুক্তং—

“কামং কাময়মানস্ত যদা কামঃ সমুধ্যতি ।

অথৈনমপরঃ কামঃ ক্ষিপ্ৰমেব প্রবাধতে” ॥”

“অপি চেদুদনেমি সমস্তাদ্ভূমিং লভতে সগবাংস্ৱাং

ন স তেন ধনেন ধনৈষী তৃপ্যতি কিম্বু সুখং ধনকামে” ইতি ।

১। “কামং” কাময়মানস্ত যদা কামঃ “সমুধ্যতি” সম্পন্নো ভবতি, “অথ” অনন্তরঃ এবং পূর্ববচনপঃ কাম ইচ্ছা ক্ষিপ্ৰং বাধতে । স্বর্গাদিপ্রাপ্তাবপি স্বারাজ্যাদি কাময়তে, এবং তৎপ্রাপ্তো প্রাজাপত্যাদীতি অন্তেচ্ছা-তদুপায়প্রার্থনাদিনা দুঃখেন প্রবাধতে ইত্যর্থঃ—তাৎপর্য্যটীকা । “কামাতে” অর্থঃ যাহা কামনার বিষয় হয়, এই অর্থে “কাম” শব্দের দ্বারা কাম্য বস্তুও বুঝা যায় । ইচ্ছামাত্র অর্থেও “কাম” শব্দের ভূরি প্রয়োগ আছে । “যদা সর্বক প্রমুগন্তে কামা যোস্তু হৃদি স্থিতাঃ” ইত্যাদি (উপনিষৎ) । “বিহঙ্গ কামান্ যঃ সর্বান” ইত্যাদি (গীতা) । “ন জাতু কামঃ কামানাং” ইত্যাদি (মহুসংহিতা) দ্রষ্টব্য । কিন্তু “জায়কন্দলী”কার শ্রীধর ভট্ট লিখিয়াছেন যে, কেবল “কাম” শব্দ মৈথুনোচ্ছারই বাচক । (জায়কন্দলী, ২৩২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । শ্রীধর ভট্টের এই কথা স্বীকার করা যায় না ।

২। “অপি চেদুদনেমি” ইত্যাদি বাক্যটি কোন প্রাচীন বাক্য বলিয়াই বুঝা যায় । “উদনেমি” এইরূপ পাঠান্তরও আছে । ঐ পাঠে “উদনেমি সমুদ্রপর্বাস্তাং ভূমিং লভতে” এইরূপ বাখ্যা করা যায় । কিন্তু তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে লিখিয়াছেন, “সমস্তাদুদনেমি যথা ভবতি তথা ভূমিং লভতে ইতি যোজনম্” । সুতরাং তাঁহার বাখ্যানুসারে “উদনেমি” এই পদটি ক্রিয়াবিশেষণ পদ বুঝা যায় । “উদকং নেমির্ধর” এইরূপ বিগ্রহ করিলে উহার দ্বারা সমুদ্র পর্য্যন্ত, এইরূপ অর্থই বিবক্ষিত বুঝা যায় । “উদক” শব্দের দ্বারা সমুদ্রই বিবক্ষিত । “নেমি” শব্দের প্রাপ্ত বা পরিধি অর্থও কোষে কথিত আছে । “ক্রেং রথস্বং তস্তান্ত্র নেমিঃ ত্রিঃ ত্রঃ প্রধিঃ পুমাশ্চ” —অমরকোষ । “রঘুশ্লোকে র ১ম সর্গের ১৭শ স্লোকের মল্লিনাথ গীতা দ্রষ্টব্য ।

অনুবাদ। সুখের (প্রতিষেধ হয় নাই)। ‘দুঃখের উদ্দেশ্যের দ্বারা’ ইহা প্রকরণ-বশতঃ বুঝা যায়। “পর্যোষণ” বলিতে প্রার্থনা (অর্থাৎ) বিষয়াজ্ঞানে আকাঙ্ক্ষা। প্রার্থনার দোষ যে, এই জীব “বেদয়মান” হইয়া অর্থাৎ কোন বিষয়কে সুখসাধন বলিয়া বোধ করতঃ প্রার্থনা করে, (কিন্তু) তাহার প্রার্থিত বস্তু সম্পন্ন হয় না। অথবা সম্পন্ন হইয়া বিনষ্ট হয়, অথবা ন্যূন সম্পন্ন হয়, অথবা বহু বিঘ্নযুক্ত হইয়া সম্পন্ন হয়। এই প্রার্থনা-দোষবশতঃ নানাবিধ মানস দুঃখ জন্মে। এইরূপে বিষয়ের সুখসাধনত্ববোদ্ধা জীবের প্রার্থনা-দোষবশতঃ দুঃখের নিবৃত্তি হয় না। দুঃখের নিবৃত্তি না হওয়ায় দুঃখসংস্কারূপ ভাবনা উপদিষ্ট হইয়াছে। এই কারণ-বশতঃই জন্ম (শরীরাদি) দুঃখ, সুখের অভাববশতঃ নহে। পরন্তু ইহা (ঋষি কর্তৃক) উক্ত হইয়াছে—“কাম্যবিষয়ক কামনাকারী জীবের যে সময়ে কাম অর্থাৎ তদ্বিষয়ে ইচ্ছা পূর্ণ হয়, অনন্তর অপর কাম অর্থাৎ অন্তবিষয়ক কামনা, এই জীবকে নীষাই পীড়িত করে”। “যদি গো এবং অশ্ব সহিত সমুদ্র পর্য্যন্ত পৃথিবীকেও সর্ববতোভাবে লাভ করে, তাহা হইলেও সেই ধনের দ্বারা ধনৈষা ব্যক্তি তৃপ্ত হয় না, ধন কামনায় সুখ কি আছে ?”

টিপ্পনী। মহর্ষি প্রেমের-বিভাগ-স্থলে দুঃখের উদ্দেশ্য করিয়া জন্ম অর্থাৎ শরীরাদিতে যে দুঃখ-ভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, তাহা অশ্ব হেতুর দ্বারাও সনর্থন করিতে আবার এই স্থলে বলিয়াছেন যে, জীব সুখের জন্ত সতত প্রার্থনা ও চেষ্টা করিলেও তাহার দুঃখনিবৃত্তি হয় না। পরন্তু উহাতে তাহার আরও নানাবিধ দুঃখের উৎপত্তি হয়। কারণ, জীব কোন বিষয়কে সুখসাধন বলিয়া বুঝিলেই তদ্বিষয়ে পর্যোষণ অর্থাৎ প্রার্থনা করে। কিন্তু সেই প্রার্থনার দোষবশতঃ তাহার দুঃখের নিবৃত্তি হয় না। কারণ, প্রার্থনার দোষ এই যে, জীব প্রার্থনা করিলেও প্রায়ই তাহার প্রার্থিত বিষয় সম্পন্ন হয় না। কোন স্থলে সম্পন্ন হইলেও তাহা স্থায়ী হয় না, বিনষ্ট হইয়া যায়। অথবা ন্যূন সম্পন্ন হয়, অথবা বহু বিঘ্নযুক্ত হইয়া সম্পন্ন হয় অর্থাৎ তাহা পাইলেও তাহার প্রাপ্তিতে বহু বিঘ্ন উপস্থিত হয়। বিষয়ের পর্যোষণ বা প্রার্থনার এইরূপ আরও বহু দোষ আছে। প্রার্থনার পূর্বোক্তরূপ নানা দোষবশতঃ প্রার্থী জীবের নানাবিধ মানস দুঃখ জন্মে; জীব কিছুতেই শান্তি পায় না। প্রার্থিত বিষয় না পাইলে যেমন অশান্তি, উহা সম্পন্ন হইয়া বিনষ্ট হইলেও তখন আরও অশান্তি, উহা সম্পূর্ণ না পাইলেও অশান্তি, আবার পাইলেও উহার প্রাপ্তিতে বহু বিঘ্ন উপস্থিত হইলে তখন আবার অশান্তি; স্মরণ্য প্রার্থীর সর্বদাই অশান্তি, “অশান্তস্ত কুতঃ সুখং”। যে সুখের জন্ত জীবের সতত প্রার্থনা, সতত চেষ্টা, সে সুখের পূর্বে, পরে ও মধ্যে সর্বদাই দুঃখ। সুখের প্রার্থী কখনই ঐ দুঃখ হইতে মুক্ত হইতে পারে না। তাহার “পর্যোষণ” অর্থাৎ প্রার্থনার পূর্বোক্তরূপ নানা দোষবশতঃ তাহার “বাধন”-র অর্থাৎ দুঃখের নিবৃত্তি হয় না, এই জন্তই জন্মে

অর্থাৎ শরীরাদিতে হুঃখবুদ্ধিরূপ ভাবনা উপদিষ্ট হইয়াছে এবং ঐ জন্তই জন্ম অর্থাৎ পূর্বোক্ত শরীরাদিকে হুঃখ বলা হইয়াছে। সুখের অভাববশতঃ অর্থাৎ সুখ পদার্থকে একেবারে অস্বীকার করিয়া শরীরাদি পদার্থকে হুঃখ বলা হয় নাই। পূর্বসূত্রে হইতে “সুখস্ত” এই পদের অনুবৃত্তি করিয়া “সুখস্ত অপ্রতিষেধঃ” অর্থাৎ সুখের প্রতিষেধ হয় নাই, ইহাই সূত্রকারের বিবক্ষিত বুদ্ধিতে হইবে। তাই ভাষ্যকার সূত্রের অবতারণা করিয়াই প্রথমে “সুখস্ত” এই পদের উল্লেখ করিয়াছেন। প্রথম অধ্যায়ে প্রেমের-বিভাগ-সূত্রে সুখের উদ্দেশ না করিয়া যে হুঃখের উদ্দেশ করা হইয়াছে, তদ্বারা সুখের প্রতিষেধ করা যায় না, ইহা মহর্ষি পূর্বসূত্রে বলিয়াছেন। সুতরাং এই সূত্রে প্রকরণবশতঃ “হুঃখোদ্দেশেন” এই বাক্যও মহর্ষির বুদ্ধিস্ত, ইহা বুঝা যায়। তাই ভাষ্যকার পরেই আবার বলিয়াছেন, “হুঃখোদ্দেশেনেতি প্রকরণাৎ”। ফলকথা, ভাষ্যকারের ব্যাখ্যাসম্মারে প্রেমের-বিভাগ-সূত্রে হুঃখের উদ্দেশের দ্বারা সুখের প্রতিষেধ হয় নাই, কিন্তু শরীরাদি পদার্থে হুঃখ ভাবনারই উপদেশ করা হইয়াছে, ইহাই এই সূত্রে মহর্ষির শেষ বক্তব্য। হুঃখ ভাবনার উপদেশ কেন করা হইয়াছে? উহার আর বিশেষ হেতু কি? তাই মহর্ষি প্রথমে বলিয়াছেন, “বাধনান্নিবৃত্তেৰ্বেদয়তঃ পর্যোষণদোষাৎ”। সূত্রে “বেদয়ৎ” শব্দ এবং ভাষ্যে “বেদয়মান” শব্দ চুরাদিগণীয় জ্ঞানার্থক বিদ্ধাতুর উত্তর “শত্” ও “শানত্” প্রত্যয়নিপ্পন্ন। উহার অর্থ জ্ঞান-বিশিষ্ট। কোন বিষয়কে ইহা আমার সুখসাধন বা যে কোন ইষ্টসাধন বলিয়া বুঝিলেই জীব তদ্বশে পর্যোষণ অর্থাৎ প্রার্থনা করে। সুতরাং ঐ প্রার্থনার কারণ জ্ঞানবিশেষই এখানে “বিদ্” ধাতুর দ্বারা বুঝিতে হইবে।

ভাষ্যকার শেষে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনের জন্ত “কামং কাময়মানস্ত” ইত্যাদি মুনিবচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। “বার্তিক”কার উদ্যোক্তকরও এখানে “অয়মেব চার্থো মুনির্না শ্লোকেন বর্ণিতঃ”—এই কথা বলিয়া পূর্বোক্ত শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু কোন্ গ্রন্থে কোন্ মুনি উক্ত শ্লোক বলিয়াছেন, তাহা তিনিও বলেন নাই। অনুসন্ধান করিয়া আমরাও উহা জানিতে পারি নাই। কিন্তু মনুসংহিতা ও শ্রীমদ্ভাগবতাদি গ্রন্থে “ন জাতু কামঃ কামনাং” ইত্যাদি প্রসিদ্ধ শ্লোকটি দেখিতে পাওয়া যায়। ঐ শ্লোকের তাৎপর্যার্থ এই যে, কাম্য বিষয়ের উপভোগের দ্বারা কামের অর্থাৎ উপভোগ-বাসনার শান্তি হয় না। পবন্থ যেমন ঘূতবে দ্বারা অগ্নির বৃদ্ধিই হয়, তদ্রূপ উপভোগের দ্বারা পুনর্বার কামের বৃদ্ধিই হয়। ভাষ্যকারের উদ্ধৃত শ্লোকের দ্বারাও উহাই বুঝা যায় যে, কোন বিষয় কামনা করিলে যখন সেই কামনা সফল হয়, তখনই আবার অত্ন কামনা উপস্থিত হইয়া সেই ব্যক্তিকে পীড়িত করে। অর্থাৎ কামের সিদ্ধির দ্বারা উহার নিবৃত্তি হয় না; পরন্তু আরও বৃদ্ধি হয়। ভাষ্যকারের শেষোক্ত বাক্যেরও তাৎপর্য এই যে, ধনৈষী ব্যক্তি যদি সম্পূর্ণরূপে সমাগরা পৃথিবীকেও দাত করে, তাহা হইলেও উহা দ্বারা তাহার তৃপ্তি হয় না, অর্থাৎ তাহার আরও ধনাকাঙ্ক্ষা জন্মে। সুতরাং ধন কামনায় সুখ কি আছে? তাৎপর্য এই যে, সুখ

১। ন জাতু কামঃ কামনামুপভোগেন শাম্যতি।

হবিষ্য কৃষ্ণবস্ত্রং ভূয় এবান্তিৎকৃতঃ ॥—মনুসংহিতা, ২। ২৪। ভাগবত, ৯। ১১। ১৪ ॥

বা ছুংখ নিবৃত্তির জন্তু সতত কামনা ও চেষ্টা করিলেও নৌকিক উপায়ের দ্বারাও কংহারও আত্যন্তিক ছুংখনিবৃত্তি হইতে পারে না। কারণ, উহাতে আরও কামনার বৃদ্ধি ও উহার অপূর্ণতাবশতঃ নানাবিধ ছুংখেরই সৃষ্টি হয়। এক কামনা পূর্ণ হইলে তখনই আবার অপর কামনা আসিয়া ছুংখকে ডাকিয়া আনে। সুতরাং কামনা ছুংখের নিদান। কামনা ত্যাগ বা বৈরাগ্যই শান্তি লাভের উপায়। উহাই মুক্তি-মণ্ডপের একমাত্র দ্বার। তাই মহর্ষি গোতম বৈরাগ্য লাভের জন্তই শরীরাদি পদার্থে ছুংখভাবনার উপদেশ করিয়াছেন এবং সেই জন্তই তিনি প্রেময়-বিভাগ-সূত্রে প্রেময়মধ্যে সূত্বের উদ্দেশ্য না করিয়া ছুংখের উদ্দেশ্য করিয়াছেন ॥৫৬॥

সূত্র । ছুংখবিকল্পে সুখাভিমানাচ্চ ॥৫৭॥৪০০॥

অনুবাদ । এবং যেহেতু ছুংখবিকল্পে অর্থাৎ বিবিধ ছুংখে (অবিবেকৌদিগের) সুখ-ভ্রম হয়, (অতএব ছুংখ ভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে) ।

ভাষ্য । ছুংখসংজ্ঞাভাবনোপদেশঃ ক্রিয়তে । অয়ং থলু সুখসংবেদনে ব্যবস্থিতঃ সুখং পরমপুরুষার্থং মন্যতে, ন সুখাদন্যমিঃশ্রেয়সমস্তি, সুখে প্রাপ্তে চরিতার্থঃ কৃতকরণীয়ো ভবতি । মিথ্যাসংকল্পাৎ সুখে তৎসাধনেষু চ বিষয়েষু সংরজ্যতে, সংরক্তঃ সুখায় ঘটতে, ঘটমানস্তাস্মৈ জন্ম-জরা-ব্যাধি-প্রায়ণানিষ্ট-সংযোগেক্তবিরোগ-প্রার্থিতানুপপত্তিনিমিত্তমনেকবিধং যাবদুঃখ-মুৎপদ্যতে, তং ছুংখবিকল্পং সুখমিত্যভিমন্যতে । সুখাঙ্গভূতং ছুংখং, ন ছুংখমনাসাদ্য শক্যং সুখমবাগুং, তাদর্থ্যাৎ সুখমেবেদমিতি সুখসংজ্ঞোপ-হতপ্রজ্ঞো জায়স্ব স্মিয়স্ব চেতি সংধাবতীতি' সংসারং নাতিবর্ততে । তদস্ত্যাঃ সুখসংজ্ঞায়াঃ প্রতিপক্ষে। ছুংখসংজ্ঞাভাবনমুপদিশ্যতে, ছুংখানুঘঙ্গাদুঃখং জন্মেতি, ন সুখস্তাভাবাৎ ।

১। “জায়স্ব স্মিয়স্ব চেতি সংধাবতীতি”। পুনর্জায়তে পুনস্মিয়তে অমিতা স্মিয়তে মৃত্যু জায়তে, তদিকং সংধাবন-
কাপারপ্রসঙ্গ ইত্যর্থঃ। তাৎপর্যটীকা।—এখানে তাৎপর্যটীকাকারের উদ্ধৃত ভাষ্যপাঠ ও ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায়,
জন্মের পরে মৃত্যু, মৃত্যুর পরে জন্ম, এইরূপে পুনঃ পুনঃ জন্ম ও মরণই ভাষ্যকারোক্ত সংধাবনক্রিয়া। ভাষ্যকার
“জায়স্ব স্মিয়স্ব চেতি” এই বাক্যের দ্বারা প্রথমে ঐ সংধাবনক্রিয়ারই প্রকাশ করিয়া, পরে “সংধাবতি” এই ক্রিয়াপদের
প্রয়োগ করিয়াছেন। পরে “সংসারং নাতিবর্ততে” এই বাক্যের দ্বারা উহাই বিবরণ করিয়াছেন। এখানে তাৎপর্য-
টীকানুসারে “সংধাবতীতি” এইরূপ ভাষ্যপাঠঃ গৃহীত হইল। ভাষ্যে “জায়স্ব” ও “স্মিয়স্ব” এই দুই ক্রিয়াপদের জনন
ও মরণ-ক্রিয়ার গৌণপূনা অব্যবহিত বিবকাশ্যতঃ লোট্ বিত্ত্বির “স্ব” বিত্ত্বির প্রয়োগ হইয়াছে। “ক্রিয়াসমভি-
হারে লোড়্ লোটো হিংশৌ বাচ তৎপদোঃ।” (পাণিনিমুদ্র ৩.৪.২)। প্রয়োগ যথা—“পূরীমবস্কন্দ লুনীহি মল্লনং” ইত্যাদি
(শিশুপালবধ, ১ম সর্গ, ৫১শ শ্লোক)।

যদ্যেবং, কস্মাদুঃখং জন্মেতি নোচ্যতে ? সোহয়মেবং বাচ্যে যদেবমাহ
দুঃখমেব জন্মেতি, তেন সুখাভাবং জ্ঞাপয়তীতি ।

জন্মবিনিগ্রহার্থীয়ো বৈ খল্লয়মেবশব্দঃ, কথং ? ন দুঃখং জন্ম-
স্বরূপতঃ, কিন্তু দুঃখোপচারাতঃ, এবং সুখমপীতি । এতদনেনৈব নির্বর্ত্যতে,
নতু দুঃখমেব জন্মেতি ।

অনুবাদ । দুঃখসংজ্ঞারূপ ভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে । যেহেতু এই জীব
সুখভোগে ব্যবস্থিত, (অর্থাৎ) সুখকেই পরম পুরুষার্থ মনে করে, সুখ হইতে
অন্য নিঃশ্রেয়স নাই, সুখ প্রাপ্ত হইলেই চরিতার্থ (অর্থাৎ) কৃত-কর্তব্য হয় । মিথ্যা
সংকল্পবশতঃ সুখে এবং তাহার সাধন বিষয়সমূহে সংরক্ত অর্থাৎ অত্যন্ত অনুরক্ত
হয়, সংরক্ত হইয়া সুখের জন্য চেষ্টা করে, চেষ্টমান এই জীবের জন্ম, জরা, ব্যাধি,
মৃত্যু, অনিষ্টসংযোগ, ইষ্টবিয়োগ এবং প্রার্থিত বিষয়ের অনুপপত্তিনিমিত্তক অনেক-
প্রকার দুঃখ উৎপন্ন হয় । সেই দুঃখবিকল্পকে অর্থাৎ পূর্বোক্ত নানাবিধ দুঃখকে
সুখ বলিয়া অভিমান (ভ্রম) করে । দুঃখ সুখের অঙ্গভূত, (অর্থাৎ) দুঃখ
না পাইয়া সুখ লাভ করিতে পারা যায় না । “তাদর্থ্য”বশতঃ অর্থাৎ দুঃখের সুখার্থতা-
বশতঃ ‘ইহা (দুঃখ) সুখই,’ এইরূপ সুখসংজ্ঞার দ্বারা ইতবুদ্ধি হইয়া (জীব) পুনঃ
পুনঃ জন্মে এবং পুনঃ পুনঃ মরে, এইরূপ অর্থাৎ পুনঃ পুনঃ জন্ম ও মরণরূপ সংধাবন
করে (অর্থাৎ) সংসারকে অতিক্রম করে না । তজ্জন্মই এই সুখসংজ্ঞার অর্থাৎ
পূর্বোক্ত বিবিধ দুঃখে সুখ-বুদ্ধির প্রতিপক্ষ (বিরোধী) দুঃখবুদ্ধিরূপ ভাবনা উপদিষ্ট
হইয়াছে । দুঃখানুঘটবশতঃই জন্ম দুঃখ, সুখের অভাববশতঃ নহে ।

(পূর্ববপক্ষ) যদি এইরূপ হয়, অর্থাৎ জন্ম যদি দুঃখানুঘটবশতঃই দুঃখ হয়
(স্বরূপতঃ দুঃখ না হয়), তাহা হইলে ‘জন্ম দুঃখ’ ইহা কেন কথিত হইতেছে না ?
সেই এই সূত্রকার (মহর্ষি গোতম) এইরূপ বক্তব্যে অর্থাৎ “জন্ম দুঃখ” এইরূপ
বক্তব্যস্থলে যে, “জন্ম দুঃখই” এইরূপ বলিতেছেন,—তদ্বারা সুখের অভাব জ্ঞাপন
করিতেছেন ।

(উত্তর) এই “এব” শব্দ জন্মনিবৃত্ত্যর্থ, অর্থাৎ পূর্বোক্ত পূর্ববপক্ষ অমুক্ত ;
কারণ, মহর্ষি পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখমেব” এই বাক্যে যে “এব” শব্দের প্রয়োগ
করিয়াছেন, ঐ “এব” শব্দ জন্মনিবৃত্তি বা মুক্তিরূপ চরম উদ্দেশ্যেই প্রযুক্ত হইয়াছে,
উহা সুখপদার্থের ব্যবচ্ছেদার্থ নহে । (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) জন্ম, স্বরূপতঃ
দুঃখ নহে, কিন্তু দুঃখের উপচারবশতঃই দুঃখ, এইরূপ সুখও স্বরূপতঃ দুঃখ নহে,

কিন্তু দুঃখের উপচারবশতঃই দুঃখ । ইহা অর্থাৎ পূর্বোক্ত জন্ম এই জীব কর্তৃকই অর্থাৎ পূর্ববর্ণিত বিবিধ দুঃখে সুখাভিমানী জীবকর্তৃকই উৎপাদিত হইতেছে, কিন্তু জন্ম দুঃখই, ইহা নহে ।

টিপ্পনী । পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে আপত্তি হইতে পারে যে, বিবেকী ব্যক্তির সাংসারিক সুখ ও উহার সমস্ত সাধনকেই দুঃখানুযুক্ত বলিয়া বুঝিয়া উপদেশ ব্যতীতও কালে স্বয়ংই তাঁহারা ঐ সুখের চেষ্টা হইতে নিবৃত্ত হইবেন ; স্তত্রাং পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশের কোনই প্রয়োজন নাই । এতদ্বত্ত্বের মহর্ষি শেষে আবার এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, বিবিধ দুঃখে সুখের অভিনানপ্রযুক্তও পূর্বোক্ত দুঃখভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে । সূত্রের শেষে “দুঃখভাবনোপদেশঃ ক্রিয়তে” এই বাক্য মহর্ষির বুদ্ধিস্ত বুঝিয়া ভাষ্যকার সূত্রপাঠের পরেই ভাষ্যারম্ভে ঐ বাক্যের উল্লেখ করিয়াছেন । উক্ত বাক্যের সহিত সূত্রের যোগ করিয়া সূত্রার্থ বুঝিতে হইবে । মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, কোন কোন বিবেকী ব্যক্তিবিশেষের জন্ত পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশের প্রয়োজন না থাকিলেও অন্যান্য অবিবেকী ব্যক্তির জন্ত ঐরূপ উপদেশের প্রয়োজন আছে । কারণ, তাহারা সুখভোগের জন্ত অপরিহার্য্য বিবিধ দুঃখকে সুখ বলিয়া ভ্রম করে । তজ্জন্ত তাহারা নানাবিধ কর্ম্ম করিয়া আরও বিবিধ দুঃখভোগ করে । স্তত্রাং তাহারা যে সুখ ও উহার সাধন জন্মকে সুখ বলিয়াই বুঝে, উহাকে দুঃখ বলিয়া ভাবনা করিলে তাহার ফলে তাহাদিগের ঐ সুখবুদ্ধি বিনষ্ট হইবে, ক্রমে জন্মাদিতে দুঃখবুদ্ধি বা তজ্জন্ত সংসার সুদৃঢ় হইয়া বৈরাগ্য উৎপন্ন করিবে, তাহার ফলে চিরদিনের জন্ত তাহারা দুঃখমুক্ত হইবে । আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তিই এই শাস্ত্রের চরম উদ্দেশ্য । স্তত্রাং তাহার সাহায্যের জন্তই পূর্বোক্তরূপ দুঃখভাবনার উপদেশ করা হইয়াছে । ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও “অয়ং খলু” ইত্যাদি ভাষ্যের দ্বারা অবিবেকী জীবেরই বুদ্ধি ও কার্য্যের বর্ণন করিয়া, তাহাদিগের জন্তই যে মহর্ষি দুঃখভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, ইহাই বলিয়াছেন বুঝা যায় । ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, এই জীব অর্থাৎ বিবেকশূন্য সাধারণ জীব সুখভোগে ব্যবস্থিত, অর্থাৎ তাহারা একমাত্র সুখকেই পরমপুরুষার্থ মনে করে, সুখ ভিন্ন কোন নিঃশ্রেয়স নাই, সুখ পাইলেই তাহারা চরিতার্থ বা কৃতকর্তব্য হয় । তাহারা মিথ্যা সঙ্কল্পবশতঃ সুখ ও উহার উপায়সমূহে অত্যন্ত অনুরক্ত হইয়া, সুখের জন্ত নানাবিধ চেষ্টা করে । তাহার ফলে জন্মান্ত করিয়া জরা, ব্যাধি, মৃত্যু এবং যাহা অনিষ্ট, তাহার সহিত সম্বন্ধ এবং যাহা ইষ্ট, তাহার সহিত বিয়োগ এবং অভিলষিত্ত বিঘ্নের অপ্রাপ্তি প্রভৃতি কারণজন্ত নানাবিধ দুঃখলাভ করে । কিন্তু তাহারা সেই নানাবিধ দুঃখকে সুখ বলিয়াই বুঝে । কারণ, দুঃখভোগ না করিয়া কিছুতেই সুখভোগ করা যায় না, দুঃখ সুখের অঙ্গ, অর্থাৎ সুখের অপরিহার্য্য নির্বাহক । স্তত্রাং দুঃখের সুখার্থতাবশতঃ সুখাভিলাষী অবিবেকী ব্যক্তির দুঃখকে সুখ বলিয়াই বুঝে । দুঃখে তাহাদিগের যে সুখসংজ্ঞা অর্থাৎ সুখবুদ্ধি, তদ্বারা তাহারা হতবুদ্ধি হইয়া সুখের জন্য নানা কার্য্য করে, তাহার ফলে পুনঃ পুনঃ জন্ম ও মরণ লাভ করে, তাহারা সংসারকে অতিক্রম করিতে পারে না । অর্থাৎ তাহারা সুখকে পরমপুরুষার্থ

মনে করিয়া সূত্রের জন্য যে সকল কার্য্য করে, উহা তাহাদিগের নানাবিধ দ্রুৎথের কারণ হইয়া আত্যন্তিক দ্রুৎথনিবৃত্তির প্রতিবন্ধক হয়। সুতরাং তাহাদিগের নানাবিধ দ্রুৎথে যে সূত্রসংজ্ঞা বা সূত্রবুদ্ধি, বাহা তাহাদিগকে হতবুদ্ধি করিয়া আত্যন্তিক দ্রুৎথনিবৃত্তির প্রতিবন্ধক নানাবিধ কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত করিতেছে। উহা বিনষ্ট করা আবশ্যক; প্রতিপক্ষ ভাবনার দ্বারাই উহা বিনষ্ট হইতে পারে। তাই পূর্বোক্তরূপ সূত্রসংজ্ঞার প্রতিপক্ষ যে দ্রুৎথসংজ্ঞারূপ ভাবনা, তাহাই উপদিষ্ট হইয়াছে। সূত্রের সাধন এবং সূত্রেও দ্রুৎথ বলিয়া ভাবনা করিলে তাহার ফলে সূত্রে বৈরাগ্য জন্মিবে, তখন আর সূত্রের অঙ্গ নানাবিধ দ্রুৎথে সূত্রবুদ্ধি জন্মিবে না, তখন দ্রুৎথের প্রকৃত স্বরূপ বোধ হওয়ায় চিরকালের জন্ত দ্রুৎথমুক্ত হইতেই অভিলাষ ও চেষ্টা জন্মিবে। তাই মহর্ষি পূর্বোক্ত অবিবেকীদিগের সূত্রে বৈরাগ্যলাভের জন্ত জন্মাদিতে দ্রুৎথভাবনার উপদেশ করিয়াছেন, তজ্জনাই তিনি জন্মকে দ্রুৎথ বলিয়াছেন এবং প্রেনর-বিভাগ-সূত্রে সূত্রের উদ্দেশ্য না করিয়া, দ্রুৎথের উদ্দেশ্য করিয়াছেন। মূল কথা, দ্রুৎথানুসঙ্গবশতঃই জন্ম দ্রুৎথ বলিয়া কথিত হইয়াছে; সূত্রের অভাব-বশতঃ অর্থাৎ সূত্রের অস্তিত্বই নাই বলিয়া মহর্ষি জন্মকে দ্রুৎথ বলেন নাই।

পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, মহর্ষির মতে জন্ম যদি দ্রুৎথানুসঙ্গবশতঃই দ্রুৎথ হয় অর্থাৎ স্বরূপতঃ দ্রুৎথপদার্থ না হয়, তাহা হইলে পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দ্রুৎথং জন্মোৎপত্তিঃ” এইরূপ বাক্যই তাঁহার বক্তব্য। কিন্তু তিনি যখন “দ্রুৎথমেব জন্মোৎপত্তিঃ” এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন, অর্থাৎ “দ্রুৎথ” শব্দের পরে “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, তখন উহার দ্বারা তিনি যে, সূত্রের অস্তিত্বই অস্বীকার করিয়াছেন, ইহা বুঝিতে পারা যায়। নচেৎ ঐ বাক্যে তাঁহার “এব” শব্দ প্রয়োগের সার্থক্য কি? “দ্রুৎথমেব” এইরূপ বাক্য বলিলে “এব” শব্দের দ্বারা সূত্র নহে, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং বাহ্যকে সূত্রের সাধন বলিয়া সূত্রও বলা যায়, তাহাকে মহর্ষি দ্রুৎথই অর্থাৎ সূত্র নহে, ইহা বলিলে তিনি যে, সূত্রপদার্থের অস্তিত্বই স্বীকার করেন নাই, ইহা অবশ্য বুঝা যায়। ভাষ্যকার শেষে নিজেই উক্ত পূর্বপক্ষের উল্লেখ করিয়া, উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত সূত্রে মহর্ষির প্রযুক্ত “এব” শব্দ “জন্মবিনিগ্রহার্থীয়”। অর্থাৎ উহা সূত্রের নিষেধার্থ নহে, কিন্তু জন্মের বিনিগ্রহ বা নিবৃত্তির জন্য অর্থাৎ মুক্তির জন্যই উহা প্রযুক্ত। অতএব উক্ত পূর্বপক্ষ যুক্ত নহে। ভাষ্যে “বৈ” শব্দটি উক্ত পূর্বপক্ষের অযুক্ততাদ্যোক্তক। “ধলু” শব্দটি হেতুর্থ। জন্মের বিনিগ্রহ বা নিবৃত্তিরূপ “অর্থ” (প্রয়োজন) বশতঃই প্রযুক্ত, এই অর্থে তদ্বিত প্রত্যয় গ্রহণ করিয়া ভাষ্যকার “জন্মবিনিগ্রহার্থীয়” এইরূপ শব্দ প্রয়োগ করিয়াছেন। অর্থাৎ যেমন “মতু” প্রত্যয়ের অর্থে প্রযুক্ত প্রত্যয়কে প্রাচীনগণ “মত্বীয়” বলিয়াছেন, তদ্রূপ ভাষ্যকার এখানে পূর্বোক্তরূপ অর্থে “এব” শব্দকে “জন্মবিনিগ্রহার্থীয়” বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের ঐ কথার তাৎপর্য্য এই যে, মহর্ষি পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দ্রুৎথমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের দ্বারা ‘জন্ম

১। পরিহরতি “জন্মবিনিগ্রহার্থীয়” ইতি। জন্মো বিনিগ্রহে বিনিবৃত্তিঃ স এবার্থোহত্র বর্ত্তত ইতি জন্মবিনিগ্রহার্থীঃ, যথা মত্বীয় ইতি। এতদুক্তং ভগতি, জন্ম দ্রুৎথমেবতি ভাবদ্বিত্বাৎ, নত্র মনোগপি সূত্রবুদ্ধিঃ কৰ্ত্তব্য। অনেকানর্থপদম্পরাপাতেনাপবর্গপ্রতাহপ্রসঙ্গাদিতি।—তাৎপর্য্যটিকা।

দুঃখই' এইরূপ ভাবনার কর্তব্যতাই সূচনা করিয়াছেন। জন্মে অন্নমাত্রও সুখবুদ্ধি করিবে না, কেবল দুঃখবুদ্ধিই করিবে, ইহাই মহর্ষির উপদেশ। কারণ, জন্মে সুখবুদ্ধি করিলে সুখের সাধন নানা কন্মের অনুষ্ঠান করিয়া মুমুক্শু ব্যক্তিরও আবার সুখ ভোগের জন্ত জন্ম পরিগ্রহ করিবেন। সুতরাং উহা তাঁহাদিগের মুক্তির প্রতিবন্ধকই হইবে। অতএব মহর্ষি জন্মে সুখবুদ্ধির অকর্তব্যতা সূচনা করিয়া কেবল দুঃখবুদ্ধির কর্তব্যতা সূচনা করিতেই “দুঃখমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। জন্মের নিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তিই উহার চরম উদ্দেশ্য। জন্মে সুখবুদ্ধি করিলে পুনঃ পুনঃ জন্ম পরিগ্রহ করিতে হয়, সুতরাং জন্মের নিবৃত্তি অর্থাৎ মুক্তি হইতে পারে না। মূলকথা, মহর্ষি পূর্বে “দুঃখমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের দ্বারা সুখের নিষেধ করেন নাই। তিনি জন্মকে স্বরূপতঃই দুঃখপদার্থ বলেন নাই। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, জন্ম স্বরূপতঃই দুঃখপদার্থ, ইহা হইতেই পারে না, এবং সুখও যে স্বরূপতঃই দুঃখপদার্থ, ইহাও হইতে পারে না, কিন্তু দুঃখের উপচারবশতঃই জন্ম ও সুখকে দুঃখ বলা হয়। দুঃখের আয়তন শরীর এবং দুঃখের সাধন ইন্দ্রিয়াদি এবং স্বয়ং সুখপদার্থ, এই সমস্তই দুঃখানুযুক্ত; তাই ঐ সমস্তকে শাস্ত্রে গোণদুঃখ বলা হইয়াছে। মহর্ষি গোতমও তাহাই বলিয়াছেন। তিনি ঐ সমস্তকে মুখ্য দুঃখ বলেন নাই, তাহা বলিতেই পারেন না। ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত জন্ম এই জীবকর্তৃকই উৎপাদিত হয়, কিন্তু জন্ম স্বরূপতঃ দুঃখ নহে। ভাষ্যকার প্রথমেই “অয়ং খলু” ইত্যাদি ভাষ্যে “ইদম্” শব্দের দ্বারা যে জীবকে গ্রহণ করিয়া তাহার বিবিধ দুঃখে সুখাভিমানের বর্ণন করিয়াছেন, শেষে “অনেনৈব” এই বাক্যে “ইদম্” শব্দের দ্বারাও বিবিধ দুঃখের সুখাভিমानी ঐ জীবকেই গ্রহণ করিয়াছেন। তাৎপর্য্য এই যে, জীবই বিবিধ দুঃখে সুখাভিমানবশতঃ সুখভোগের জন্ত নানা কন্ম করিয়া তাহার ফলে জন্ম পরিগ্রহ করে। সুতরাং ঐ জীবই কন্মদ্বারা নিজের জন্মের উৎপাদক। কারণ, জীব কন্ম না করিলে ঈশ্বর তাহার কন্মানুসারে জন্মসৃষ্টি কিরূপে করিবেন? কিন্তু ঐ জন্ম যে স্বরূপতঃ দুঃখই, তাহা নহে; উহা দুঃখানুযুক্ত বলিয়া গোণ দুঃখ। উহাতে সুখবুদ্ধি পরিত্যাগ করিয়া, কেবল দুঃখভাবনার উপদেশ করিবার জন্তই মহর্ষি বলিয়াছেন—“দুঃখমেব জন্মোৎপত্তিঃ”।

বস্তুতঃ মহর্ষি পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখমেব জন্মোৎপত্তিঃ” এই বাক্যের দ্বারা জন্মকে যে, স্বরূপতঃ দুঃখই বলেন নাই, বিবিধ দুঃখানুযুক্ত বলিয়াই গোণ দুঃখ বলিয়াছেন, ইহা ঐ সূত্রের প্রথমে “বিবিধবাধনাবোগাৎ” এই হেতুবাক্যের দ্বারাই প্রকটিত হইয়াছে এবং উহার পরেই “ন সুখস্তা-
প্যন্তরালনিষ্পত্তেঃ” এই (৫৫শ) সূত্রের দ্বারা মহর্ষি সুখের অস্তিত্ব স্পষ্টই স্বীকার করিয়াছেন। পরন্তু তিনি তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম অঙ্কিকে (১৮শ সূত্রে) আত্মার নিত্য সমর্থন করিতে নবজাত শিশুর হর্ষের উল্লেখ করিয়াও সুখপদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন এবং ঐ অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কিকে (৪১শ সূত্রে) অত্র উদ্দেশ্যে সুখ ও দুঃখ, এই উভয়েরই উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং পূর্বোক্ত ৫৪শ সূত্রে “দুঃখমেব” এই বাক্যে “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়া তিনি সুখের অস্তিত্বই অস্বীকার করিয়াছেন, ইহা কোনরূপেই বুঝা যাইতে পারে না। অতএব জন্মাদিতে সুখবুদ্ধি পরিত্যাগ করিয়া, কেবল দুঃখভাবনার উপদেশ কবিবার জন্তই মহর্ষি “দুঃখমেব” এইরূপ বাক্য বলিয়াছেন,

ইহাই বুঝিতে হইবে। তাই ভাষ্যকার প্রভৃতি মহর্ষির ঐক্যপই তাৎপর্য নির্ণয় করিয়া ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও বিবেকীর পক্ষে সমস্ত দুঃখই, অর্থাৎ বিবেকী ব্যক্তি জন্মাদি সমস্তকে দুঃখ বলিয়াই বুঝেন, এই তত্ত্ব প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন,—“দুঃখমেব সর্বং বিবেকিনঃ”। কিন্তু তিনি পূর্বে সুখেরও অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন। ফলকথা, ভারতের মুক্তিমার্গের উপদেশক ব্রহ্মনিষ্ঠ মহর্ষিগণ সুখের অস্তিত্ব অস্বীকার করিয়া সকলকেই সুখের জন্ত কৰ্ম্ম করিতে নিষেধ করেন নাই। তাঁহারা সুখ ও দুঃখনিবৃত্তি, এই উভয়কেই প্রয়োজন বলিয়াছেন, এবং সুখার্থী অধিকারিবেশের জন্ত সুখসাধন নানা কৰ্ম্মেরও উপদেশ করিয়া গিয়াছেন। তাঁহাদিগের পরিগৃহীত মূল বেদেও সুখসাধন নানাবিধ কৰ্ম্মের উপদেশ আছে, আবার মুমুকু সন্ন্যাসীর পক্ষে ঐ সমস্ত কৰ্ম্ম পরিত্যাগেরও উপদেশ আছে। কারণ, সুখসাধন কৰ্ম্ম করিলে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি হইতে পারে না। তাই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি লাভ করিতে হইলে জন্মাদিকে দুঃখ বলিয়াই ভাবনা করিতে হইবে, ইহাই মহর্ষিগণের উপদেশ। মহর্ষি গোতম এই জন্তই প্রথম অধ্যায়ে প্রমেন্স-বিভাগস্থত্রে মুমুকুর তত্ত্বজ্ঞানের বিষয় দ্বাদশবিধ প্রমেন্সের উল্লেখ করিতে সুখের উল্লেখ না করিয়া, দুঃখেরই উল্লেখ করিয়াছেন। তাঁহার মতে সুখের অস্তিত্ব থাকিলেও অর্থাৎ সুখ সামান্ততঃ প্রমেন্স পদার্থ হইলেও আত্মাদির তায় বিশেষ প্রমেন্স নহে। কারণ, সুখের তত্ত্বজ্ঞান মোক্ষের সাক্ষাৎ কারণ নহে। মুমুকু যে সুখকে দুঃখ বলিয়াই ভাবনা করিবেন, সেই সুখের তত্ত্বজ্ঞান তাঁহার পক্ষে মোক্ষের প্রতিকূলই হয়, পূর্বে ইহা বলিয়াছি।

জৈন পণ্ডিত হরিভদ্র হরি “ষড়্দর্শনসমুচ্চয়”গ্রন্থে ত্রায়দর্শনসম্মত “প্রমেন্স” পদার্থের উল্লেখ করিতে “প্রমেন্সস্বায়দেহাদ্যং বুদ্ধীজ্ঞানস্বাদি চ” এই বচনের দ্বারা প্রমেন্সমধ্যে সুখেরও উল্লেখ করিয়াছেন। ঐ গ্রন্থের টীকাকার জৈন পণ্ডিত গুণরত্ন সেখানে বলিয়াছেন যে, সুখও দুঃখভূষত্ব বলিয়া সুখে দুঃখই ভাবনার জন্ত প্রমেন্সমধ্যে সুখেরও উল্লেখ হইয়াছে। কিন্তু ত্রায়দর্শনে সুখের লক্ষণ ও পরীক্ষা পাওয়া যায় না। সুতরাং মহর্ষি গোতম প্রমেন্সমধ্যে সুখের উদ্দেশ করেন নাই, ইহাই বুঝা যায়। পরন্তু ভাষ্যকার বাংলায়নের পূর্বোক্ত ব্যাখ্যায়ুদ্যে তাঁহার মতে যে, মহর্ষি গোতম প্রমেন্সের মধ্যে সুখের উল্লেখ করেন নাই, এ বিষয়ে কিছুমাত্র সংশয় নাই। প্রথম অধ্যায়ে প্রমেন্স-বিভাগ-স্থত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকারের কথার দ্বারা উহা স্পষ্টই বুঝা যায়। এখানে দুঃখপরীক্ষা-প্রকরণের ব্যাখ্যার দ্বারাও তাহা স্পষ্ট বুঝা যায়। হরিভদ্রহরির সময় খৃষ্টীয় পঞ্চম শতাব্দী। কেহ কেহ ষষ্ঠ বা সপ্তম শতাব্দীও বলিয়াছেন। (হরগোবিন্দ দাসকৃত “হরিভদ্রহরিরিতিত্রং” দ্রষ্টব্য)। খৃষ্টীয় পঞ্চম শতাব্দী গ্রহণ করিলেও ভাষ্যকার বাংলায়ন কথ্য গ্রন্থে হরিভদ্রহরির কথা গ্রহণ করা যায় না। তবে হরিভদ্রহরি ত্রায়দর্শনসম্মত প্রমেন্স পদার্থের উল্লেখ করিতে সুখের

১। “তে স্থাষ-পরিভাষকঃ পুণ্যপুণ্যহুঃখঃ”।

“পশ্চিম-ভাষ্য-সংস্কৃত-দুঃখ-নিবৃত্তি-বিষয়-ধাতু-দুঃখ-মেব সর্বং বিবেকিনঃ”।—যোগদর্শন। সাধনপদ। ১৪।১৪।

উল্লেখ করিয়াছেন কেন ? তাঁহার ঐক্য উপক্রম মূল কি ? ইহা অবশ্য বিশেষ চিন্তনীয় । এ বিষয়ে প্রথম খণ্ডে (১৬৫-৬৬ পৃষ্ঠার) কিছু আলোচনা করিয়াছি । পরন্তু ইহাও মনে হয় যে, হরিভদ্রস্বরী শ্রায়দর্শনোক্ত চরম প্রেমের অপবর্গকেই “সুখ” শব্দের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন । তিনি সংক্ষেপে অধ্বিলোকের দ্বারা শ্রায়দর্শনোক্ত দ্বাদশ প্রেমের প্রকাশ করিতে “আদ্য” ও “আদি” শব্দের দ্বারাই সপ্ত প্রেমের প্রকাশ করিয়াছেন এবং শ্লোকের ছন্দোবধি শ্রায়দর্শনোক্ত প্রেম-বিভাগের ক্রমও পরিচয় করিয়াছেন, ইহা এখানে প্রণিধান করা আবশ্যিক । সুতরাং তিনি অপবর্গের উল্লেখ করিতে “সুখ” শব্দেরই প্রয়োগ করিয়া গিয়াছেন, ইহাও বুঝিতে পারি । কারণ, আত্যন্তিক দুঃখাভাবই অপবর্গ । বেদে কোন স্থলে যে, আত্যন্তিক দুঃখাভাব অর্থেই “সুখ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, ইহা ভাষ্যকার বাৎস্ত্যয়নও প্রথম অধ্যায়ে বলিয়াছেন (প্রথম খণ্ড, ২০১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । তদনুসারে হরিভদ্র স্বরীও উক্ত শ্লোকে আত্যন্তিক দুঃখাভাবরূপ অপবর্গ বুঝাইতে “সুখ” শব্দের প্রয়োগ করিতে পারেন । তিনি অতি সংক্ষেপে শ্রায়দর্শনসম্বন্ধে দ্বাদশ প্রেমের প্রকাশ করিতে প্রত্যেকের নামের উল্লেখ করিতে পারেন নাই, ইহা তাঁহার উক্ত বচনের দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায় ।

হরিভদ্র স্বরীর উক্ত বচনে “সুখ” শব্দ দেখিয়া কোন প্রাচীন ঐতিহাসিক কল্পনা করিয়াছেন যে, প্রাচীন কালে শ্রায়দর্শনের প্রেমবিভাগ-স্থলে (১১১৯) “সুখ” শব্দই ছিল, “দুঃখ” শব্দ ছিল না । পরে “সুখ” শব্দের স্থলে “দুঃখ” শব্দ প্রক্ষিপ্ত হইয়াছে এবং তখন হইতেই নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ও সর্বাত্মকবাদ বা সর্বদুঃখবাদের সমর্থন করিয়াছেন । তৎপূর্বে নৈয়ায়িকসম্প্রদায় সর্বাত্মকবাদী ছিলেন না ; তাঁহারা তখন জন্মাদিকে এবং সুখকে দুঃখ বলিয়া ভাবনার উপদেশ করেন নাই । এতদ্বারা বক্তব্য এই যে, হরিভদ্র স্বরী শ্রায়দর্শন-সম্বন্ধে প্রেমবর্গের প্রকাশ করিতে সুখের উল্লেখ করিলেও তিনি “আদ্য” বা “আদি” শব্দের দ্বারা যে দুঃখেরও উল্লেখ করিয়াছেন, ইহাও অবশ্য স্বীকার্য্য । টীকাকার গুণরত্নও ঐ স্থলে তাহা বলিয়াছেন এবং তিনি শ্রায়দর্শনের “দুঃখ” শব্দ-যুক্ত প্রেমবিভাগ-স্থলটিও ঐ স্থলে উদ্ধৃত করিয়া হরিভদ্র স্বরীর “আদ্য” ও “আদি” শব্দের প্রতিপাদ্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন । তবে তিনি হরিভদ্র স্বরীর প্রযুক্ত “সুখ” শব্দের অর্থ কোন অর্থের ব্যাখ্যা করেন নাই । কিন্তু যদি হরিভদ্র স্বরীর উক্ত বচনের দ্বারা তাঁহার মতে দুঃখকেও শ্রায়দর্শনোক্ত প্রেমের বলিয়া গ্রহণ করিতে হয়, তাহা হইলে উক্ত বচনে “সুখ” শব্দ আছে বলিয়া পূর্বকালে শ্রায়দর্শনের প্রেমবিভাগ-স্থলে “সুখ” শব্দই ছিল, “দুঃখ” শব্দ ছিল না, এইরূপ কল্পনা করা যায় না । পরন্তু “দুঃখ” শব্দের শ্রায় “সুখ” শব্দও ছিল, এইরূপ কল্পনা করা বাইতে পারে । কিন্তু শ্রায়দর্শনে সুখের লক্ষণ ও পরীক্ষা না থাকায় ঐরূপ কল্পনাও করা যায় না । ভাষ্যকার ভগবান্ বাৎস্ত্যয়নের ব্যাখ্যার দ্বারাও তাঁহার সময়ে শ্রায়দর্শনের প্রেমবিভাগস্থলে যে সুখ শব্দ ছিল না, দুঃখ শব্দই ছিল, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায় । সুতরাং হরিভদ্র স্বরী কোন মতান্তর গ্রহণ করিয়া শ্রায়মত বর্ণন করিতে প্রেমমধ্যে সুখেরও উল্লেখ করিয়াছেন, অর্থাৎ তিনি ত্রয়োদশ প্রেমের বলিয়াছেন, অথবা তিনি আত্যন্তিক দুঃখাভাবরূপ অপবর্গ প্রকাশ করিতেই “সুখ” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহাই

বুঝিতে হইতে (প্রথম খণ্ড, ১৬৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । মূলকথা, ভাষ্যকার প্রভৃতির ব্যাখ্যানুসারে মহর্ষি গোতম ছঃখের স্থায়ী স্থখেরও অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন । কিন্তু মুমুক্শুর তত্ত্বজ্ঞান-বিষয় আত্মাদি প্রশ্নের মধ্যে স্থখের উল্লেখ করেন নাই, ছঃখেরই উল্লেখ করিয়াছেন ; ইহার কারণ পূর্বের ব্যাখ্যাত হইয়াছে । স্থখের অভাবই ছঃখ, ছঃখের অভাবই স্থখ ; স্থখ ও ছঃখ বলিয়া কোন ভাব পদার্থ নাই, এইরূপ মতও এখন গুনিতে পাওয়া যায় । কিন্তু উহাও কোন আধুনিক নূতন মত নহে । “সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে (দ্বাদশ কারিকার টীকায়) শ্রীমদ্ব্যাসম্পতি মিশ্র উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক উহার খণ্ডন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, স্থখ ও ছঃখের ভাবরূপতা অনুভবসিদ্ধ, উহাকে অভাবপদার্থ বলিয়া অনুভব করা যায় না । স্থখের অভাব ছঃখ এবং ছঃখের অভাব স্থখ, ইহা বলিলে অত্যাশ্চর্য-দোষও অনিবার্য্য হয় । কারণ, ঐ মতে স্থখ বুঝিতে গেলে ছঃখ বুঝা আবশ্যক, এবং ছঃখ বুঝিতে গেলে স্থখ বুঝা আবশ্যক । সুতরাং স্থখের অসিদ্ধিবশতঃ ছঃখের অসিদ্ধি এবং ছঃখের অসিদ্ধিবশতঃ স্থখের অসিদ্ধি হওয়ার স্থখ ও ছঃখ, এই উভয় পদার্থই অসিদ্ধ হয় । কিন্তু যেকোনই হউক, স্থখ ও ছঃখ, এই উভয় পদার্থ উভয় পক্ষেরই সম্মত । শ্রীধরভট্টও উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক খণ্ডন করিয়া গিয়াছেন (“স্থায়কন্দলী”, ২৬০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) ॥৫৭॥

ছঃখ-পরীক্ষা-প্রকরণ সমাপ্ত ॥১৩॥

ভাষ্য । ছঃখোদ্যোজনস্তরমপবর্গঃ, স প্রত্যাখ্যায়তে—

অনুবাদ । ছঃখের উদ্দেশ্যের অনন্তর অপবর্গ (উদ্ভিষ্ট ও লক্ষিত হইয়াছে), তাহা প্রত্যাখ্যাত হইতেছে, অর্থাৎ মহর্ষি অপবর্গের পরীক্ষার জন্ত প্রথমে পূর্বপক্ষ প্রকাশ করিতে এই সূত্রের দ্বারা অপবর্গের অস্তিত্ব খণ্ডন করিতেছেন—

সূত্র । ঋণ-ক্লেশ-প্রবৃত্ত্যানুবন্ধাদপবর্গাভাবঃ ॥৫৮॥৪০১॥

অনুবাদ । (পূর্বপক্ষ) ঋণানুবন্ধ, ক্লেশানুবন্ধ এবং প্রবৃত্ত্যানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের অভাব, অর্থাৎ অপবর্গ অসম্ভব, সুতরাং উহা অলীক ।

ভাষ্য । ঋণানুবন্ধান্নাস্ত্যপবর্গঃ,—“জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণ-প্রতিষ্ঠা গৈর্ধর্মা জায়তে ব্রহ্মচার্য্যেণ ঋষিভ্যো যজ্ঞেন দেবেভ্যঃ প্রজয়া পিতৃভ্যঃ” ইতি ঋণানি, তেষামনুবন্ধঃ,—স্বকর্ম্মভিঃ সম্বন্ধঃ, কর্ম্ম-

১। বৃক্ষংজুর্ধ্বদীপ্য “তৈত্তিরীয়সংহিতা”র ষষ্ঠ কাণ্ডের তৃতীয় অধ্যায়ের দশম অনুবাক “জায়মানো বৈ ব্রাহ্মণ-প্রতিষ্ঠা গৈর্ধর্মা জায়তে, ব্রহ্মচার্য্যেণ ঋষিভ্যো যজ্ঞেন দেবেভ্যঃ প্রজয়া পিতৃভ্যঃ” ইতি ঋণানি, তেষামনুবন্ধঃ—এইরূপ প্রতিপত্তি দেখা যায় । ভাষ্যকার সাহস্যাচার্য্যও “তৈত্তিরীয়-সংহিতা”র প্রথম কাণ্ডের ভাষ্যে ঐরূপ প্রতিপত্তিই উদ্ধৃত করিয়াছেন । (তৈত্তিরীয়সংহিতা, পূর্বা, আনন্দাশ্রম সংস্করণ, প্রথম খণ্ড, ৪৮১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । কিন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন এখানে “জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণপ্রতিষ্ঠা গৈর্ধর্মা জায়তে” ইত্যাদি প্রতিপত্তি উদ্ধৃত করিয়াছেন । উহার উদ্ধৃত প্রতিপত্তি যে, “ঋণঃ” এই পদটি আছে, ইহা

সম্বন্ধবচনাৎ । “জরামর্য্যং বা এতৎ সত্রং যদগ্নিহোত্রং, দর্শপূর্ণমাসৌ চো”তি, “জরয়া হ বা এষ তস্মাৎ সত্রাদ্বিমুচ্যতে যুত্বানা হ বে”তি । ঋগানুবন্ধাদপবর্গানুষ্ঠানকালো নাস্তীত্যপবর্গাভাবঃ । ক্লেশানুবন্ধানাস্ত্যাপবর্গঃ,—ক্লেশানুবন্ধ এবায়াং ত্রিয়তে, ক্লেশানুবন্ধশ্চ জায়তে, নাস্তি ক্লেশানুবন্ধবিচ্ছেদো গৃহ্যতে । প্রবৃত্ত্যানুবন্ধানাস্ত্যাপবর্গঃ,—জন্ম প্রভৃত্যং যাবৎপ্রায়ণং বাগ্‌বুদ্ধিশরীরারন্তেণাবিমুক্তো গৃহ্যতে । তত্র যদুক্তং, “দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষমিথ্যাজ্ঞানানামুত্তরোত্তরাপায়ে তদনন্তরাপায়াদপবর্গ” ইতি, তদনুপপন্নমিতি ।

অনুবাদ । (১) “ঋগানুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবর্গ নাই অর্থাৎ উহা অলীক । (বিশদার্থ) “জায়মান ব্রাহ্মণ তিন ঋণে ঋণী হন, ব্রহ্মচর্য্যের দ্বারা ঋণিষ্ণু হইতে, যজ্ঞের দ্বারা দেবঋণ হইতে, পুত্রের দ্বারা পিতৃঋণ হইতে (মুক্ত হন) ”—এই সমস্ত অর্থাৎ পূর্বোক্ত শ্রুতিবর্ণিত ব্রহ্মচর্য্যাদি “ঋণ”, সেই ঋণত্রয়ের “অনুবন্ধ” বলিতে স্বকীয় কর্মসমূহের সহিত সম্বন্ধ, যেহেতু (শ্রুতিতে) কর্মসম্বন্ধের কথন আছে । যথা—“এই সত্র জরামর্য্য, যাহা অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস । জরার দ্বারা এই গৃহস্থ বিজ সেই সত্র হইতে বিমুক্ত হয়, অথবা যুত্বার দ্বারা বিমুক্ত হয়” । “ঋগানুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবর্গানুষ্ঠানের (অপবর্গার্থ শ্রবণমননাদি কার্য্যের) সময় নাই, অতএব অপবর্গ নাই ।

(২) “ক্লেশানুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবর্গ নাই । বিশদার্থ এই যে, (জীবমাত্রই) ক্লেশানুবন্ধ (রাগদেবাদিযুক্ত) হইয়াই মরে, ক্লেশানুবন্ধ হইয়াই জন্মে,—এই জীবের ক্লেশানুবন্ধ হইতে বিচ্ছেদ অর্থাৎ কখনই রাগদেবাদি-দোষশূণ্যতা বুঝা যায় না ।

পরবর্তী সূত্রের ভাবো তাঁহার উক্তির দ্বারা নিঃসংশয়ে বুঝা যায় । বেদের অন্তর্গত ঐক্য শ্রুতিপাঠও থাকিতে পারে । “নমুসংহিতা”র ষষ্ঠ অধ্যায়ের ৩৬শ শ্লোকের টীকায় মহামনীষী কুল্লুক ভট্ট “জায়মানো ব্রাহ্মণস্তিভিঃ ঋণবান্ জায়তে যজ্ঞেন দেবেভাঃ প্রজয়া পিতৃভাঃ ঋণায়া যেন ঋণিভাঃ” এইরূপ শ্রুতিপাঠ উদ্ধৃত করিয়াছেন । বেদে কোন স্থলে ঐক্য শ্রুতিপাঠও থাকিতে পারে । কিন্তু “ঋণবান্ জায়তে” এই স্থলে “ঋণবা জায়তে” ইহাই প্রকৃত পাঠ । মনুসংহিতার ঐক্য পাঠই আছে । বৈশ্বিকপ্রায়োগবশতঃ “ঋণবান্” এই স্থলে “ঋণবা জায়তে” এইরূপ প্রয়োগ হইয়াছে । প্রাচীন হস্তলিখিত কোন ভাষ্যপুস্তকেও “ঋণবা জায়তে” এইরূপ পাঠ পাওয়া যায় । মুদ্রিত কোন কোন ভাষ্যপুস্তকের নিম্নে উহা পাঠান্তররূপে প্রদর্শিত হইয়াছে ।

১ । প্রচলিত সমস্ত ভাষ্যপুস্তকে উক্তরূপ শ্রুতিপাঠই উদ্ধৃত দেখা যায় । তবমুসারে এখানে উক্তরূপ পাঠই গৃহীত হইল । কিন্তু পূর্ববীমাংসাদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাণ্ডের চতুর্থ সূত্রের ভাবো দেখা যায়—“অপিচ জায়তে—“জরামর্য্যং বা এতৎ সত্রং যদগ্নিহোত্রং দর্শপূর্ণমাসৌ, জরয়া হ বা এতাত্ম্যং নিমুচ্যতে যুত্বানা চো”তি ।

(৩) “প্রবৃত্তানুবন্ধ”বশতঃ অপবর্গ নাই। বিশদার্থ এই যে, এই জীব জন্ম প্রভৃতি মৃত্যু পর্য্যন্ত বাগারস্ত, বুদ্ধ্যারস্ত ও শরীরারস্ত কর্তৃক অর্থাৎ বাচিক, মানসিক ও শারীরিক, এই ত্রিবিধ কর্মকর্তৃক অপরিত্যক্ত বুঝা যায় অর্থাৎ জীব সর্বদাই কোন প্রকার কর্ম অবশ্যই করিতেছে।

তাহা হইলে এই যে বলা হইয়াছে, “দুঃখ, জন্ম, প্রযুক্তি, দোষ ও মিথ্যাজ্ঞানের উত্তরোত্তরের বিনাশ হইলে তদনন্তরের বিনাশপ্রযুক্ত অপবর্গ হয়”, তাহা উপপন্ন হয় না।

টিপ্পনী। প্রথম অধ্যায়ে প্রেমের মধ্যে “দুঃখের” পরেই “অপবর্গের” উপদেশ করিয়া, তদনুসারে দুঃখের লক্ষণ বলা হইয়াছে। পূর্বপ্রকরণে দুঃখের পরীক্ষা করা হইয়াছে। সুতরাং এখন ক্রমানুসারে অপবর্গের পরীক্ষার অবসর উপস্থিত হইয়াছে। তাই মহর্ষি অবসরসংগতিবশতঃ এখানে অপবর্গের পরীক্ষা করিতে প্রথমে এই স্বত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বপক্ষ এই যে, অপবর্গ নাই অর্থাৎ উহা অলীক। পূর্বপক্ষের সমর্থক হেতু বলিয়াছেন—ঋণানুবন্ধ, ক্রেশানুবন্ধ ও প্রবৃত্তানুবন্ধ। স্বত্রোক্ত “অনুবন্ধ” শব্দের “ঋণ”, “ক্রেশ” ও “প্রবৃত্তি” শব্দের প্রত্যেকের সহিত সম্বন্ধবশতঃ পূর্বোক্ত হেতুত্রয় বুঝা যায়। পূর্বপক্ষবাদীর বক্তব্য এই যে, ঋণানুবন্ধ, ক্রেশানুবন্ধ ও প্রবৃত্তানুবন্ধবশতঃ অপবর্গ হইতেই পারে না, উহা অসম্ভব। যাহা অসম্ভব, তাহা কোন হেতুর দ্বারাই সিদ্ধ হইতে পারে না। সম্ভাবিত পক্ষই হেতুর দ্বারা সিদ্ধ করা যায় না; যাহা অসম্ভাবিত, তাহা কোন হেতুর দ্বারাই কিছুতেই সিদ্ধ করা যায় না, ইহা নৈয়ায়িকগণও বলিয়াছেন (দ্বিতীয় খণ্ড, ৩৪৯ পৃষ্ঠার পাদটীকা দ্রষ্টব্য)।

ভাষ্যকার স্বত্রোক্ত পূর্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিতে প্রথমে বলিয়াছেন,—“ঋণানুবন্ধান্ভ্যাপবর্গঃ”। উক্ত পূর্বপক্ষ বুঝিতে হইলে “ঋণ” কি এবং উহার “অনুবন্ধ” কি, এবং কেনই বা তাৎপ্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব, ইহা বুঝা আবশ্যক। তাই ভাষ্যকার পরেই “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া, ঐ শ্রুতিবাক্যোক্ত ঋষিঋণ, দেবঋণ ও পিতৃঋণ, এই ঋণত্রয়কে স্বত্রোক্ত “ঋণ” বলিয়া, ঐ ঋণত্রয় মোচনের জন্ত যে সকল কর্ম অবশ্য কর্তব্য, তাহার সহিত কর্তার সম্বন্ধকে বলিয়াছেন “ঋণানুবন্ধ”। “অনুবন্ধ” শব্দের অর্থ এখানে অপরিহার্য সম্বন্ধ। “ঋণানুবন্ধ” এই স্থলে সেই সম্বন্ধ—কর্মসম্বন্ধ। ভাষ্যকার ইহার হেতু বলিয়াছেন—“কর্মসম্বন্ধবচনাৎ”। অর্থাৎ শ্রুতিতে পূর্বোক্ত ঋণ মোচনের জন্ত কর্মবিশেষের অবশ্যকর্তব্যতা কথিত হইয়াছে। জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত ঋণ মোচনের জন্ত কর্ম কর্তব্য। “ঋণানুবন্ধ” হইতে কখনও মুক্তি নাই। উদ্যোতকর এই তাৎপর্যই বলিয়াছেন, “অনুবন্ধঃ সদাকরণীয়তা”। অর্থাৎ ঋণ মোচনের জন্ত যাবজ্জীবন কর্মের কর্তব্যতাই এখানে “ঋণানুবন্ধ” শব্দের ফলিতার্থ। ভাষ্যকার তাঁহার পূর্বোক্ত কর্ম সম্বন্ধের প্রমাণ প্রদর্শন করিবার জন্ত পরে “জরামর্য্যং বা এতৎ সত্রং” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য এই যে, অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণয়াস নামক যাগ—“জরামর্য্য” অর্থাৎ

জরা ও মৃত্যু পর্য্যন্ত উহা কর্তব্য। জরা অর্থাৎ বার্নিক্যবশতঃ অত্যন্ত অশক্ত হইলে উহা ত্যাগ করা যায়। নচেৎ মৃত্যু পর্য্যন্ত উহা করিতেই হইবে। উক্ত শ্রুতিবাক্যের শেষে ইহা স্পষ্ট করিয়া বলা হইয়াছে যে, জরা ও মৃত্যুর দ্বারা যজমান উক্ত যজ্ঞ কর্তৃক নিম্নুক্ত হয়। “জরা” শব্দের অর্থ এখানে জরানিমিত্তক অত্যন্ত অশক্ততা, “মর” শব্দের অর্থ মৃত্যু। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জরামরাভ্যাং নিম্নুক্ত্যতে” এইরূপ অর্থে “জরামর” শব্দের উত্তর তদ্বিত প্রত্যয়নিপ্পন্ন “জরামর্য্য” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। “জরামর্য্য” শব্দের দ্বারা অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস নামক যাগের যাবজ্জীবন কর্তব্যতা প্রতিপাদিত হইয়াছে। বস্তুতঃ অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস নামক যাগ যে, যাবজ্জীবন কর্তব্য, এ বিষয়ে বেদের অন্তর্গত “বহুব্চ ব্রাহ্মণে” “যাবজ্জীবনগ্নিহোত্রং জুহোতি” এবং “যাবজ্জীবং দর্শপূর্ণমাসাভ্যাং যজ্ঞত” এই দুইটি বিধিবাক্যও আছে। পূর্ব্বমীমাংসাদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের প্রথম সূত্রের ভাষ্যে শবর স্বামী উক্ত বিধিবাক্যদ্বয় উদ্ধৃত করিয়াছেন। এখন প্রকৃত কথা এই যে, প্রথমে ঋষিগণ হইতে মুক্ত হইবার জন্ত যথাসম্ভব ব্রহ্মচর্য্য সমাপন-পূর্ব্বক পিতৃগণ হইতে মুক্ত হইবার জন্ত দারপরিগ্রহ করিয়া পুত্রোৎপাদন কর্তব্য এবং দেবগণ হইতে মুক্ত হইবার জন্ত যাবজ্জীবন অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস নামক যাগ কর্তব্য। তাহা হইলে উক্ত গণত্রয়-মুক্ত হইতেই সমগ্র জীবন অতিবাহিত হওয়ায় মোক্ষের জন্ত অনুষ্ঠান করার সময়ই থাকে না, সূতরাং মোক্ষ অসম্ভব, উহা অলীক, ইহাই পূর্ব্বপক্ষ-বাদীর প্রথম কথার তাৎপর্য্য। পূর্ব্বোক্ত গণত্রয় নিরাকরণ করিয়াই মোক্ষে মনোনিবেশ কর্তব্য। পরন্তু উহা না করিয়া মোক্ষার্থ অনুষ্ঠান করিলে অধোগতি হয়, ইহা ভগবান্ মনুও স্পষ্ট প্রকাশ করিয়াছেন^১। ব্যক্তিবিশেষের ব্রহ্মচর্য্য ও পুত্রোৎপাদনের পরে জীবনের অনেক সময় থাকিলেও যাবজ্জীবন কর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের অবশ্যকর্তব্যতাবশতঃ তাঁহারও মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানের সময় নাই। সূতরাং অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ যে, দ্বিজাতির মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানের চরম ও প্রধান প্রতিবন্ধক, ইহা স্বীকার্য্য। তাই ভাষ্যকার এখানে “জরামর্য্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া, অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকেই মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানের চরম প্রতিবন্ধকরূপে প্রদর্শন করিয়া, পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু যদিও “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিতে ব্রাহ্মণেরই পূর্ব্বোক্ত গণত্রয় কথিত হইয়াছে; কিন্তু শ্রুতিতে ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যেরও ব্রহ্মচর্য্যাদির বিধান থাকায় দ্বিজাতিমাত্রেরই পূর্ব্বোক্ত গণত্রয় নিরাকরণ করা আবশ্যিক। মনুসংহিতার ষষ্ঠ অধ্যায়ের প্রথম শ্লোকে ও ৩৭শ শ্লোকে “দ্বিজ” শব্দের দ্বারা দ্বিজাতিমাত্রই গৃহীত হইয়াছে, শাস্ত্রান্তরেও উহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে। দ্বিজের অধিকারীদিগেরও যাবজ্জীবন-

১। ঋণানি ত্রীণ্যপাকৃত্য মনো মোক্ষে নিবেশয়েৎ।

অনপাকৃত্য মোক্ষস্ত দেবমানো ব্রহ্মতাপঃ ॥৩৫॥

অদীত্য বিধিবধেবান্ পুত্রোৎপাদ্যোপাধ্য ধর্ম্মতঃ।

ইষ্টাচ শক্তিতো যজ্ঞেচ্ছনো মোক্ষে নিবেশয়েৎ ॥৩৬॥

অদধীত্য দ্বিজো বেদানমুৎপাধ্য তথা হতান্।

অনিষ্টা চৈব যজ্ঞেচ্ছ মোক্ষমিচ্ছন্ ব্রহ্মতাপঃ ॥৩৭॥—মনুসংহিতা, ষষ্ঠ অঃ।

কর্তব্য শাস্ত্রবিহিত অনেক কৰ্ম আছে। স্ততরাং তাঁহাদিগেরও মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানের সময় না থাকায় মোক্ষ অসম্ভব। স্ততরাং মোক্ষ কাহারই হইতে পারে না, উহা অলীক, ইহাই পূৰ্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য।

পূৰ্বপক্ষবাদীর দ্বিতীয় কথা এই যে, “ক্লেশানুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবৰ্গ অসম্ভব। ভাষ্যকার ইহার তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, জীবমাত্রই ক্লেশানুবন্ধ ইহাই মরে এবং ক্লেশানুবন্ধ ইহাই জন্মে, ক্লেশানুবন্ধ হইতে কখনও জীবের বিচ্ছেদ বুঝা যায় না। তাৎপর্য এই যে, জীবের রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই দোষত্রয়রূপ যে “ক্লেশ”, উহাই জীবের সংসারের নিদান; উহার উচ্ছেদ ব্যতীত জীবের মুক্তি অসম্ভব। কিন্তু উহার যে, উচ্ছেদ হইতে পারে, ইহার কোন প্রমাণ নাই। জীবের ঐ ক্লেশের সহিত তাহার যে অনুবন্ধ অর্থাৎ অপরিহার্য সঞ্চক, তাহার কখনও বিচ্ছেদ বা উচ্ছেদ হয়, ইহা বুঝা যায় না। পরন্তু জন্মকালেও জীবের ক্লেশানুবন্ধ, মরণকালেও ক্লেশানুবন্ধ এবং ইহার পূৰ্বেও সকল সময়েই জীবের ক্লেশানুবন্ধ বুঝা যায়। স্ততরাং উহার উচ্ছেদ অসম্ভব বলিয়া মুক্তিও অসম্ভব। কারণ, সংসারের নিদানের উচ্ছেদ না হইলে কখনই সংসারের উচ্ছেদ হইতে পারে না। মহর্ষি পতঞ্জলি যোগদর্শনের সাধনপাদের তৃতীয় সূত্রে অবিদ্যা প্রভৃতি পঞ্চবিধ “ক্লেশ” বলিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি গোতম সংক্ষেপে রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই ত্রিবিধ দোষ বলিয়াছেন। তাঁহার মতে ঐ দোষত্রয়েরই নাম “ক্লেশ”। পরবর্তী ৬৩ম সূত্রের ভাষ্য ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা ইহা বুঝা যায়। বস্তুতঃ যোগদর্শনোক্ত পঞ্চবিধ ক্লেশও রাগ, দ্বেষ ও মোহেরই অন্তর্গত। স্ততরাং সংক্ষেপে রাগ, দ্বেষ ও মোহকেও “ক্লেশ” বলা যায়।

পূৰ্বপক্ষবাদীর তৃতীয় কথা এই যে, “প্রবৃত্ত্যানুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবৰ্গ অসম্ভব। মহর্ষি গোতম “প্রবৃত্তির্কাগবুদ্ধিশরীরান্তঃ” (১।১।১৭) এই সূত্রের দ্বারা বাচিক, মানসিক ও শারীরিক, এই ত্রিবিধ কৰ্মকে “প্রবৃত্তি” বলিয়াছেন এবং ঐ কৰ্মজন্ত ধর্মাধর্মকেও “প্রবৃত্তি” বলিয়াছেন। মনুষ্যমাত্রই জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত যথাসম্ভব ঐ কৰ্ম করিতেছে। কাহারও একেবারে কৰ্মশূন্যতা দেখা যায় না, উহা হইতেই পারে না। পূর্বোক্ত “প্রবৃত্তির” সহিত অপরিহার্য সঞ্চকই “প্রবৃত্ত্যানুবন্ধ”। তৎপ্রযুক্ত কাহারই অপবৰ্গ হইতেই পারে না। কারণ, কৰ্ম করিলেই তজ্জন্ত ধর্ম বা অধর্ম উৎপন্ন হইবেই। স্ততরাং উহার ফলভোগের জন্ত পুনর্বার জন্ম পরিগ্রহও করিতে হইবে। অতএব মোক্ষ অসম্ভব। কারণ, দোষজন্ত প্রবৃত্তি সংসারের নিদান। স্ততরাং উহার উচ্ছেদ ব্যতীত সংসারের উচ্ছেদ হইতেই পারে না। কিন্তু ঐ প্রবৃত্তির অনুৎপত্তি অসম্ভব বলিয়া সংসারের উচ্ছেদও অসম্ভব, ইহাই পূৰ্বপক্ষবাদীর তৃতীয় কথার তাৎপর্য। ভাষ্যকার পূৰ্বপক্ষ ব্যাখ্যার উপসংহারে ত্রায়দর্শনের “দুঃখ-জন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্র উদ্ধৃত করিয়া পূৰ্বপক্ষের উপসংহার করিয়াছেন যে, “দুঃখ-জন্ম” ইত্যাদি সূত্রে যে ক্রমে কারণ সূচনা করিয়া অপবৰ্গের প্রতিপাদন করা হইয়াছে, তাহা উপপন্ন হয় না। তাৎপর্য এই যে, প্রথমতঃ ঋণত্রয় মোচনের জন্ত বাবজীবন কৰ্মের অবশ্যকর্তব্যতাবশতঃ সমগ্রভাবে অবগমননাদি অনুষ্ঠান অসম্ভব হওয়ায় শাস্ত্রোক্ত তত্ত্বজ্ঞান লাভই হইতে পারে না, স্ততরাং মিথ্যাজ্ঞানের বিনাশ অসম্ভব। মিথ্যাজ্ঞান-

প্রযুক্ত রাগ ও ঘেষরূপ দোষও অবশ্যস্বাবী, উহার উচ্ছেদেরও সম্ভাবনা নাই এবং দোষ-প্রযুক্ত কর্মরূপ প্রবৃত্তি ও তজ্জন্ত ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ প্রবৃত্তির অনুৎপত্তিরও সম্ভাবনা নাই। সুতরাং প্রবৃত্তির অপায়ে জন্মের অপায়প্রযুক্ত যে দুঃখাপায়রূপ অপবর্গ কথিত হইয়াছে, তাহা কোনরূপেই সম্ভব নহে। জন্মের সাক্ষাৎ কারণ ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ “প্রবৃত্তির” কারণ কর্ম্ম যখন সর্বদাই করিতে হয়, যাঁহারা জ্ঞানী বলিয়া খ্যাত, তাঁহারাও উহা করেন, সুতরাং ঐ ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ “প্রবৃত্তি” সকলেরই পুনর্জন্ম সম্পাদন করিবে, অতএব মোক্ষ কাহারই সম্ভব নহে ; সুতরাং মোক্ষ নাই অর্থাৎ মোক্ষ অলীক ॥৫৮॥

ভাষ্য। অত্রোভিধীয়তে, যন্তাবদৃগানুবন্ধাদিতি ঋগৈরিব ঋগৈরिति।

অনুবাদ। এই পূর্বপক্ষে (উত্তর) কথিত হইতেছে অর্থাৎ মহর্ষি পরবর্তী সূত্র হইতে কতিপয় সূত্রের দ্বারা যথাক্রমে পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের উত্তর বলিতেছেন। “ঋগানুবন্ধাৎ” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা [যে পূর্বপক্ষ কথিত হইয়াছে, তাহাতে বস্তুব্য এই যে, শ্রুতিতে] “ঋগৈঃ” এই বাক্যের ব্যাখ্যা “ঋগৈরিব” অর্থাৎ পূর্বোক্ত শ্রুতিতে “ঋগ” শব্দ গোণশব্দ, উহার অর্থ ঋগসদৃশ।

সূত্র। প্রধানশব্দানুপপত্তেঃ গুণশব্দেনানুবাদো নিন্দা-প্রশংসোপপত্তেঃ ॥৫৯॥৪০২॥

অনুবাদ। (উত্তর) প্রধান শব্দের অনুপপত্তিবশতঃ অপ্রধান শব্দের দ্বারা অনুবাদ হইয়াছে ; কারণ, নিন্দা ও প্রশংসার উপপত্তি হয়।

ভাষ্য। “ঋগৈঃ”রিত্যি নায়ং প্রধানশব্দঃ, যত্র খল্বেকঃ প্রত্যায়েয়ং দদাতি, দ্বিতীয়শ্চ প্রতিদেয়ং গৃহাতি, তত্রাস্য দৃষ্টত্বাৎ প্রধানমুণশব্দঃ, ন চৈতদিহোপপদ্যতে, প্রধানশব্দানুপপত্তেঃ গুণশব্দেনানুবাদঃ ঋগৈরিব ঋগৈরिति। অপ্রযুক্তোপমৈকৈতদ্যথাহ্মিগ্নিমাণবক ইতি। অন্যত্র দৃষ্টশ্চায়মুণশব্দ ইহ প্রযুক্ত্যতে যথাহ্মিশব্দো মাণবকে। কথং গুণশব্দেনানুবাদঃ? নিন্দাপ্রশংসোপপত্তেঃ। কর্ম্মলোপে ঋগীব ঋগাদানান্মিন্দ্যতে, কর্ম্মানুষ্ঠানে চ ঋগীব ঋগাদানাং প্রশংসাতে, স এবোপমার্থ ইতি।

জায়মান ইতি চ গুণশব্দো বিপর্যয়েনাধিকারাৎ। “জায়মানো হ বৈ ব্রাহ্মণ” ইতি চ গুণশব্দো গৃহস্থঃ সম্পাদ্যমানো “জায়মান” ইতি। যদাহং গৃহস্থো জায়তে তদা কর্ম্মভিরধিক্রিয়তে মাতৃত্তো জায়মানস্যনধিকারাৎ। যদা তু মাতৃত্তো জায়তে কুমারো ন তদা

কৰ্মভিরধিক্রিয়তে, অর্থিনঃ শক্তস্য চাধিকারঃ । অর্থিনঃ কৰ্মভি-
 রধিকারঃ, কৰ্মবিধৌ কামসংযোগশ্রুতেঃ, “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ
 স্বৰ্গকাম” ইত্যেবমাদি । শক্তস্য চ প্রবৃত্তিসম্ভবাৎ, শক্তস্ত কৰ্মভি-
 রধিকারঃ প্রবৃত্তিসম্ভবাৎ, শক্তঃ খলু বিহিতে কৰ্মণি প্রবর্ততে, নেতর ইতি ।
 উভয়াভাবস্ত প্রধানশকার্থে, মাতৃতো জায়मानে কুমাৰে
 উভয়মর্থিতা শক্তিশ্চ ন ভবতীতি । ন ভিদ্যতে চ লৌকিকা-
 দ্বাক্যাদ্বৈদিকং বাক্যং প্রেক্ষাপূৰ্ব্কারিপুরুষ-প্রণীত-
 ত্বেন । তত্র লৌকিকস্তাবদপরীক্ষকোহপি ন জাতমাত্রং কুমাৰকমেবং
 ক্রয়াদধীষ যজস্ব ব্রহ্মচর্য্যং চরেতি, কুত এবমুধিক্রপপমানবদ্যবাদী
 উপদেশার্থেন প্রযুক্ত উপদিশতি ? ন খলু বৈ নর্তকোহন্ধেষু প্রবর্ততে
 ন গায়নো বধিরেষুতি । উপদিষ্টার্থবিজ্ঞাতা চোপদেশবিষয়ঃ ।
 যশ্চোপদিষ্টমর্থং বিজানাতি তং প্রত্যুপদেশঃ ক্রিয়তে, ন চৈতদন্তি জায়মান-
 কুমাৰকে ইতি । গাইশ্বালিঙ্গঞ্চ মন্ত্রব্রাহ্মণং কৰ্ম্মাভিবদতি,
 যচ্চ মন্ত্রব্রাহ্মণং কৰ্ম্মাভিবদতি, তৎ পত্নীসম্বন্ধাদিনা গাইশ্বালিঙ্গেনোপপন্নং,
 তস্মাদগৃহস্থোহয়ং জায়মানোহভিধীয়ত ইতি ।

অনুবাদ । “ঋগৈঃ” এই পদে ইহা অর্থাৎ “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিতে
 “ঋগৈঃ” এই পদের অন্তর্গত ঋণ শব্দটী প্রধান শব্দ (মুখ্য শব্দ) নহে । কারণ, যে স্থলে
 এক ব্যক্তি প্রত্যাশ্রয় দ্রব্য দান করে এবং দ্বিতীয় ব্যক্তি প্রতিদেয় দ্রব্য গ্রহণ করে, সেই
 স্থলে এই “ঋণ” শব্দের দৃষ্টতাবশতঃ অর্থাৎ ঐরূপ স্থলেই সেই প্রতিদেয় দ্রব্যে “ঋণ”
 শব্দের প্রয়োগ দেখা যায় ; এ জন্ম (ঐ অর্থেই) “ঋণ” শব্দ প্রধান অর্থাৎ মুখ্য ।
 কিন্তু এই “ঋণ” শব্দে অর্থাৎ পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে প্রযুক্ত “ঋণ” শব্দে ইহা (প্রধান-
 শব্দ) উপপন্ন হয় না । প্রধান শব্দের উপপত্তি না হওয়ায় গুণ শব্দ অর্থাৎ
 অপ্রধান বা গোণ শব্দের দ্বারা অনুবাদ হইয়াছে । (অর্থাৎ) “ঋগৈরিব” এই অর্থে
 “ঋগৈঃ” এই পদ প্রযুক্ত হইয়াছে । এই পদ “অপ্রযুক্তোপম”, যেমন “মাণবক অগ্নি”
 এই বাক্যে । বিশদার্থ এই যে, অগ্নি অর্থে দৃষ্ট এই “ঋণ” শব্দ এই অর্থে অর্থাৎ ঋণ-
 সদৃশ অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে, যেমন মাণবকে অগ্নিশব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে [অর্থাৎ
 “অগ্নিমাণবকঃ” এই বাক্যে যেমন মাণবক (নবব্রহ্মচারী) অগ্নিব ন্যায় তেজস্বী

বলিয়া তাহাকে অগ্নি বলা হইয়াছে, ঐ স্থলে অগ্নিসদৃশ অৰ্থে ই “অগ্নি” শব্দের প্ৰয়োগ হইয়াছে, তদ্রূপ পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিতেও ঋগসদৃশ অৰ্থে ই “ঋণ” শব্দের প্ৰয়োগ হইয়াছে এবং “ঋণবৎ” শব্দেরও তৎসদৃশ অৰ্থে প্ৰয়োগ হইয়াছে—উক্ত স্থলে উপমা অৰ্থাৎ সাদৃশ্যবোধক কোন শব্দের প্ৰয়োগ হয় নাই, কিন্তু সাদৃশ্যই বিবক্ষিত]। (প্ৰশ্ন) গুণ শব্দের দ্বাৰা অনুবাদ কেন হইয়াছে ? (উত্তৰ) যেহেতু নিন্দা ও প্ৰশংসার উপপত্তি হয়। বিশদাৰ্থ এই যে, যেমন ঋণী ব্যক্তি ঋণদান না কৰায় নিন্দিত হন, তদ্রূপ (ত্ৰাক্ষণ) কৰ্ম্মলোপে অৰ্থাৎ ত্ৰাক্ষচৰ্য্যা, পুত্ৰোৎপাদন ও অগ্নিহোত্ৰাদি যজ্ঞ না কৰিলে নিন্দিত হন, এবং যেমন ঋণী ব্যক্তি ঋণ দান কৰায় প্ৰশংসিত হন, তদ্রূপ (ত্ৰাক্ষণ) কৰ্ম্মের (পূৰ্বোক্ত ত্ৰাক্ষচৰ্য্যাদির) অনুষ্ঠান কৰিলে প্ৰশংসিত হন, তাহাই উপমাৰ্থ।

“জায়মান” এই শব্দটীও গুণশব্দ অৰ্থাৎ অপ্ৰধান বা গোণ শব্দ, যেহেতু বিপৰ্য্যয়ে অৰ্থাৎ বৈপৰ্য্যিত্য হইলে (মুখ্যার্থবোধক প্ৰধান শব্দ হইলে) অধিকার নাই। বিশদাৰ্থ এই যে, “জায়মানো হ বৈ ত্ৰাক্ষণঃ” ইহাও অপ্ৰধান শব্দ, গৃহস্থ সম্পদ্যমান অৰ্থাৎ যিনি গৃহস্থ হইয়াছেন, তিনি “জায়মান” [অৰ্থাৎ পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণার্থ গৃহস্থ, গৃহস্থ ত্ৰাক্ষণকেই লক্ষ্য কৰিয়া বলা হইয়াছে, জায়মান ত্ৰাক্ষণ] যে সময়ে এই ত্ৰাক্ষণ গৃহস্থ হন, সেই সময়ে কৰ্ম্ম অৰ্থাৎ অগ্নিহোত্ৰাদি কৰ্ম্মকৰ্ত্তৃক অধিকৃত হন, যেহেতু মাতা হইতে জায়মানের অৰ্থাৎ সদ্যো-জাত শিশুর অধিকার নাই। (বিশদাৰ্থ) যে সময়ে কিন্তু মাতা হইতে শিশু জন্মে, সেই সময়ে কৰ্ম্মকৰ্ত্তৃক অধিকৃত হয় না, অৰ্থাৎ তখন তাহার কৰ্ম্মাধিকার হয় না। কাৰণ, অৰ্থাৎ অৰ্থাৎ কামনাবিশিষ্ট এবং সমৰ্থ ব্যক্তিরই অধিকার হয়, (বিশদাৰ্থ) অৰ্থাৎ ব্যক্তির কৰ্ম্মকৰ্ত্তৃক অধিকার হয়, কাৰণ, কৰ্ম্মবিধিতে কামসংযোগের অৰ্থাৎ ফল-সম্বন্ধের শ্ৰুতি আছে, (যথা) “স্বৰ্গকাম ব্যক্তি অগ্নিহোত্ৰ হোম কৰিবে” ইত্যাদি। এবং যেহেতু সমৰ্থ ব্যক্তির প্ৰবৃত্তির সম্ভব হয় ; (বিশদাৰ্থ) সমৰ্থ ব্যক্তির কৰ্ম্মকৰ্ত্তৃক অধিকার হয়, যেহেতু প্ৰবৃত্তির সম্ভব হয়, (অৰ্থাৎ) সমৰ্থ ব্যক্তিই বিহিত কৰ্ম্মে প্ৰবৃত্ত হয়, ইতর অৰ্থাৎ অসমৰ্থ ব্যক্তি প্ৰবৃত্ত হয় না। কিন্তু প্ৰধান শব্দার্থে অৰ্থাৎ উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের মুখ্য অৰ্থে উভয়েরই অভাব। (বিশদাৰ্থ) মাতা হইতে জায়মান কুমাৰে অৰ্থাৎ সদ্যোজাত শিশুতে অৰ্থিতা (স্বৰ্গাদি কামনা) এবং শক্তি অৰ্থাৎ কৰ্ম্মসামৰ্থ্য, উভয়ই নাই। পৰন্তু প্ৰেক্ষাপূৰ্বিকারী অৰ্থাৎ যথার্থ বুদ্ধিপূৰ্বক বাক্যৰচনাকারী পুৰুষের প্ৰণীতবশতঃ লৌকিক বাক্য হইতে বৈদিক বাক্য

ভিন্ন অর্থাৎ বিজাতীয় নহে। তাহা হইলে লৌকিক ব্যক্তি অপরীক্ষক হইয়াও অর্থাৎ শাস্ত্রপরিণীলনাদিজ্ঞা বুদ্ধিপ্রকর্ষ প্রাপ্ত না হইয়াও জাতমাত্র শিশুকে “অধ্যয়ন কর,” “যজ্ঞ কর,” “ব্রহ্মচর্য্য কর,” এইরূপ বলে না, যুক্তিযুক্ত ও নির্দোষবাদী ঋষি অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের বক্তা ঋষি উপদেশার্থ প্রযুক্ত (কৃতযত্ন) হইয়া কেন এইরূপ উপদেশ করিবেন? নর্তক, অন্ধ ব্যক্তি বিষয়ে প্রবৃত্ত হয় না, গায়ক, বধির ব্যক্তি বিষয়ে প্রবৃত্ত হয় না, অর্থাৎ নর্তক অন্ধকে উদ্দেশ্য করিয়া নৃত্য করে না, গায়কও বধিরকে উদ্দেশ্য করিয়া গান করে না। উপদিষ্টার্থের বিজ্ঞাতা অর্থাৎ বোদ্ধা ব্যক্তিই উপদেশের বিষয়, (বিশদার্থ) যে ব্যক্তি উপদিষ্ট পদার্থ বুঝে, তাহার প্রতিই উপদেশ করা হয়, কিন্তু জায়মান কুমারে অর্থাৎ সদ্যোজাত শিশুতে ইহা (পূর্ব্বোক্ত উপদেশবিষয়ত্ব) নাই। পরন্তু মল্ল ও ব্রাহ্মণ (বেদের মল্ল ও ব্রাহ্মণ নামক অংশবিশেষ) গার্হস্থ্যালিঙ্গ কর্ম্ম অর্থাৎ গার্হস্থ্যের লিঙ্গ বা লক্ষণ পত্নীর সম্বন্ধ যে কর্ম্মে আছে, এমন কর্ম্ম উপদেশ করিতেছে। বিশদার্থ এই যে, “মল্ল” ও “ব্রাহ্মণ” যে কর্ম্ম উপদেশ করিতেছে, তাহা পত্নীর সম্বন্ধ প্রভৃতি গার্হস্থ্য-লিঙ্গের দ্বারা উপপন্ন (যুক্ত), অতএব এই জায়মান, গৃহস্থ অভিহিত হইয়াছে, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের অর্থ গৃহস্থ। গৃহস্থ ব্রাহ্মণকেই “জায়মান ব্রাহ্মণ” বলা হইয়াছে।

টিপ্পনী। মহর্ষি “ঋণানুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবর্গ অসম্ভব, এই প্রথমোক্ত পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন করিবার জন্ত প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, প্রধান শব্দের অনুপপত্তিবশতঃ গোণ শব্দের দ্বারা অনুবাদ হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। মহর্ষির মূল তাৎপর্য্য এই যে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি যে শ্রুতিবাক্যানুসারে উক্ত পূর্ব্বপক্ষ সমর্থন করা হইয়াছে, ঐ শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দটি প্রধান শব্দ বলা যায় না। কারণ, মুখ্যার্থবোধক শব্দকেই প্রধান শব্দ বলে। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দটি মুখ্যার্থবোধক হইলে “জায়মান ব্রাহ্মণ” বলিতে সদ্যোজাত শিশু ব্রাহ্মণ বুঝা যায়। কিন্তু তাহার ব্রহ্মচর্য্যাদি কর্মাধিকার নাই। সুতরাং তাহার প্রতি ব্রহ্মচর্য্যাদির উপদেশও করা যায় না। অতএব উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দ যে, প্রধান শব্দ অর্থাৎ মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে; উহা যে গোণ শব্দ, অর্থাৎ উহার কোন গোণ অর্থই বিবক্ষিত, ইহা বুঝা যায়। সেই গোণ অর্থ গৃহস্থ। অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা যিনি ব্রহ্মচর্য্যাদি সমাপনান্তে গৃহস্থ জায়মান, তাঁহাকেই বক্ষ্য করা হইয়াছে। ঐ “জায়মান” শব্দটি গোণ অর্থের বোধক হওয়ায় গুণ শব্দ বা গোণ শব্দ। কারণ, গোণ অর্থের বোধক শব্দকেই “গুণ” শব্দ ও “গোণ” শব্দ বলে। ফলকথা, ব্রহ্মচর্য্য সমাপনান্তে গৃহস্থ দ্বিজাতিই অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের দ্বারা দেবধন হইতে মুক্ত হইবেন এবং পুত্রোৎপাদন করিয়া পিতৃধন হইতে মুক্ত হইবেন, ইহাই “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি

শ্ৰুতিৰ তাৎপৰ্য্য। সূতৰাং বৈরাগ্যবশতঃ যথাকালে গৃহস্থশ্ৰম ত্যাগ কৰিয়া অথবা তৎপূৰ্বেই প্ৰব্ৰজ্যা বা সন্ন্যাস গ্ৰহণ কৰিলে তখন আৰ তঁহাৰ অগ্নিহোত্ৰাদি কৰ্ত্তব্য নহে। তখন তিনি মোক্ষার্থ শ্ৰবণমননাদি অনুষ্ঠান কৰিয়া মোক্ষলাভ কৰিতে পাবেন। অতএব মোক্ষার্থ অনুষ্ঠানৰ সময় না থাকায় কাহাৰই মোক্ষ হইতে পাবে না ; মোক্ষ অসম্ভব বা অনীক, এই যে পূৰ্বপক্ষ বলা হইয়াছে, তাহা অযুক্ত।

ভাষ্যকাৰ এই সূত্ৰৰ অবতারণা কৰিতে প্ৰথমে “যন্তাবদৃণান্নবন্ধাদিতি” এই বাক্যৰ দ্বাৰা তঁহাৰ প্ৰথম ব্যাখ্যাত পূৰ্বপক্ষ স্মৰণ কৰাইয়া, এই সূত্ৰৰ দ্বাৰা যে, ঐ পূৰ্বপক্ষই খণ্ডিত হইয়াছে, ইহা প্ৰকাশ কৰিয়াছেন এবং পৰে “ঋণৈরিব ঋণৈরিতি” এই বাক্যৰ দ্বাৰা পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণঃ” এই পদৰ ব্যাখ্যা “ঋণৈরিব”, ইহা প্ৰকাশ কৰিয়া দৃষ্টান্ত প্ৰদৰ্শনৰ অন্ম উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দ যে প্ৰধান শব্দ নহে, উহাও গোণার্থবোধক গোণ শব্দ, ইহা প্ৰকাশ কৰিয়াছেন। অৰ্থাৎ ভাষ্যকাৰ পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দৰ গোণশব্দ সমর্থন কৰিতে দৃষ্টান্ত প্ৰদৰ্শনৰ জন্তই প্ৰথমে উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দৰ গোণশব্দ সমর্থন কৰিয়াছেন। উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দ যেমন প্ৰধান শব্দ অৰ্থাৎ মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে, কিন্তু গোণশব্দ, তদুপ “জায়মান” শব্দও প্ৰধান শব্দ নহে, উহাও গোণশব্দ, ইহাই এখানে ভাষ্যকাৰেৰ তাৎপৰ্য্য। তাৎপৰ্য্যটীকাকাৰও এখানে এইরূপ তাৎপৰ্য্য ব্যক্ত কৰিয়াছেন। ভাষ্যকাৰ সূত্ৰার্থ ব্যাখ্যা কৰিতে প্ৰথমে পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দ যে প্ৰধান শব্দ অৰ্থাৎ মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে, ইহা বলিয়া, উহাৰ হেতু বলিয়াছেন যে, যে স্থলে এক ব্যক্তি প্ৰত্যাদেয় ধন দান কৰে, দ্বিতীয় ব্যক্তি সেই প্ৰতিদেয় ধন গ্ৰহণ কৰে, অৰ্থাৎ উত্তমৰ্ণ ব্যক্তি অধমৰ্ণ ব্যক্তিকে যে ধন দান কৰে, অধমৰ্ণ ব্যক্তি যে ধনকে যথাকালে প্ৰত্যৰ্পণ কৰিব বলিয়া প্ৰতিশ্ৰুত থাকে, সেই ধনেই “ঋণ” শব্দৰ প্ৰয়োগ দৃষ্ট হওয়ায় ঐরূপ ধনেই “ঋণ” শব্দৰ মুখ্য অৰ্গ। সূতৰাং ঐরূপ ধন বুঝাইলেই “ঋণ” শব্দটি প্ৰধান শব্দ বা মুখ্য শব্দ। কিন্তু পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে যে, ঋষিপাণ প্ৰভৃতি ঋণত্ৰয় কথিত হইয়াছে, তাহা পূৰ্বোক্তরূপ ধন নহে। সূতৰাং উহা “ঋণ” শব্দৰ মুখ্য অৰ্গ হইতেই পাবে না। সূতৰাং উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দটি প্ৰধান শব্দ বা মুখ্যার্থবোধক শব্দ নহে, প্ৰধান শব্দৰ উপপত্তি না হওয়ায় গুণশব্দ বা গোণশব্দৰ দ্বাৰা অনুবাদ হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। গুণশব্দৰ দ্বাৰা কেন অনুবাদ হইয়াছে? এতদ্বত্তবে সূত্ৰকাৰ মহৰ্ষি শেষে উহাৰ হেতু বলিয়াছেন,—“নিন্দাপ্ৰশংসোপপত্তেঃ”। ভাষ্যকাৰ ইহাৰ তাৎপৰ্য্য ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, যেমন ঋণী অধমৰ্ণ উত্তমৰ্ণ ব্যক্তিকে গৃহীত ঋণ প্ৰত্যৰ্পণ না কৰিলে তাহাৰ নিন্দা হয় এবং উহা প্ৰত্যৰ্পণ কৰিলে তাহাৰ প্ৰশংসা হয়, তদুপ গৃহস্থ দ্বিজাতি অগ্নিহোত্ৰাদি কৰ্ম্ম না কৰিলে তাহাৰ নিন্দা হয়, এবং উহা কৰিলে তাহাৰ প্ৰশংসা হয়, তাহাই উপমাৰ্গ। অৰ্থাৎ পূৰ্বোক্তরূপ নিন্দা ও প্ৰশংসা প্ৰকাশ কৰিতেই পূৰ্বোক্ত শ্ৰুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দৰ দ্বাৰা ব্ৰহ্মচৰ্য্যাৰ্গ কৰ্ম্মকে ঋণ বলিয়া শ্ৰুতিবিহিত ব্ৰহ্মচৰ্য্যাৰ্গ কৰ্ম্মৰই অনুবাদ কৰা হইয়াছে। সপ্ৰয়োজন পুনৰুক্তিৰ নাম “অনুবাদ”। পূৰ্বোক্তরূপ নিন্দা ও প্ৰশংসা প্ৰকাশ কৰাই উক্ত অনুবাদেৰ উদ্দেশ্য বা প্ৰয়োজন। “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্ৰুতিবাক্য বিহিতানুবাদ, পৰে ইহা ব্যক্ত হইবে। উক্ত শ্ৰুতিবাক্যে

“ঋণ”শব্দের অর্থ ঋণসদৃশ, তাই উহা গুণ শব্দ বা গৌণ শব্দ। সদৃশ অর্থে লক্ষণিক শব্দকেই নৈয়ায়িকগণ গুণ শব্দ ও গৌণ শব্দ বলিয়াছেন। ভাষ্যকার “অগ্নিমাণবকঃ” এই প্রসিদ্ধ বাক্যে “অগ্নি” শব্দকে ইহার উদাহরণরূপে প্রকাশ করিয়াছেন। অর্থাৎ মাণবক (নবব্রহ্মচারী) অগ্নি নহে, অগ্নির স্থায় তেজস্বী বলিয়া তাহাতে অগ্নিসদৃশ অর্থে “অগ্নি” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। ঐ বাক্যে অগ্নিশব্দ যেমন প্রধান শব্দ নহে—গৌণশব্দ, তদ্রূপ পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে ঋণশব্দ প্রধান শব্দ নহে, গৌণশব্দ, উহার অর্থ ঋণসদৃশ। ভাষ্যকার ইহার পূর্বে “অপ্রযুক্তোপমক্ষেদং” এই বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত ঋণশব্দই যে, পূর্বোক্ত অগ্নি শব্দের স্থায় “অপ্রযুক্তোপম”, ইহাই বলিয়াছেন বুঝা যায়। কিন্তু স্থায়বাহিত্যকে উদ্যোতকর পূর্বোক্ত শ্রুতিতে “ঋণবান্ জায়তে” এই বাক্যকেই পরে “অপ্রযুক্তোপম” বলিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, উক্ত বাক্যে উপমা অর্থাৎ সাদৃশ্যবোধক “ইব” শব্দ লুপ্ত, উহার প্রয়োগ হয় নাই—“ঋণবানিব জায়তে” ইহাই ঐ বাক্যের দ্বারা বুঝিতে হইবে। উক্ত বাক্যে অপ্রযুক্ত বা লুপ্ত “ইব” শব্দের অর্থ অস্বাতন্ত্র্য। ঋণবান্ ব্যক্তির যেমন স্বাতন্ত্র্য বা স্বাধীনতা নাই, তদ্রূপ জায়মান অর্থাৎ গৃহস্থ বিজাতির অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে স্বাতন্ত্র্য নাই, উহা তাঁহার অবশ্যকর্তব্য। গৃহস্থ বিজাতি ঋণবান্ ব্যক্তির স্থায় পরতন্ত্র ইহা অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হন, এই কথা ভাষ্যকারও পরে বলিয়াছেন। এখানে উদ্যোতকরের বার্তিকের পাঠানুসারে “অপ্রযুক্তোপমক্ষেদং” এইরূপ ভাষ্যপাঠই গৃহীত হইয়াছে।

ভাষ্যকার পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে ঋণশব্দের গৌণশব্দত্ব সমর্থন করিয়া, উহার স্থায় “জায়মান” শব্দও যে গৌণশব্দ, ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, “জায়মান” শব্দ যদি গুণশব্দ না হইয়া প্রধান শব্দ হয়, তাহা হইলে উহার দ্বারা মাতা হইতে জায়মান অর্থাৎ সদ্যোজাত বুঝা যায়। কিন্তু সদ্যোজাত শিশুর অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে অধিকার নাই। কারণ, অর্থিক (কামনা) এবং সামর্থ্য না থাকিলে অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মাধিকার হইতেই পারে না। কারণ, “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ” ইত্যাদি বৈদিক বিধিবাক্যে স্বর্গরূপ ফলসম্বন্ধের শ্রুতি আছে। সুতরাং স্বর্গকাম ব্যক্তিই ঐ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের অধিকারী। সমর্থ ব্যক্তিই বিহিত কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হয়, অসমর্থ ব্যক্তির কৰ্ম্মপ্রবৃত্তি সম্ভব না হওয়ায় তাহার কৰ্ম্মাধিকার হইতে পারে না। সদ্যোজাত শিশুর স্বর্গকামনা ও অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মদামর্থ্য, এই উভয়ই না থাকায় তাহার ঐ কৰ্ম্মে অধিকার নাই। সুতরাং পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সদ্যোজাত শিশুকে ব্রহ্মচর্য্য ও অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম করিতে উপদেশ করা হয় নাই, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। কেহ যদি বলেন যে, বেদে ঐরূপ অনেক উপদেশ আছে। লৌকিক যুক্তির দ্বারা বৈদিক উপদেশের বিচার হইতে পারে না। বেদে যাহা কথিত হইয়াছে, তাহাই নির্বিকারে গ্রহণ করিতে হইবে। এই জন্ত ভাষ্যকার শেষে আবার বলিয়াছেন যে, লৌকিক প্রমাণবাক্য হইতে বৈদিক বাক্য বিজাতীয় নহে। কারণ, ঐ উভয় বাক্যই প্রেক্ষা-

১। অপ্রযুক্তোপমক্ষেদং বাক্যে “ঋণবান্ জায়তে” ইতি। উপমাত্র লুপ্তা ব্রহ্মণ্য, ঋণবানিব জায়ত ইতি। ক উপমানার্থঃ? অস্বাতন্ত্র্যং, ঋণবান্ বধা অবতন্ত্র্য, এবমক জায়মানঃ কৰ্ম্মহ অবতন্ত্র্যে বর্ত্তত ইতি।—ভাষ্য-বার্ত্তিক।

পূর্বকারী পুরুষের প্রণীত। প্রকৃত বিষয়ের যথার্থবোধই এখানে “প্রেক্ষা”। লৌকিক প্রমাণ-বাক্যের বক্তা পুরুষ যেমন ঐ প্রেক্ষাপূর্বক অর্থাৎ বক্তব্য বিষয়টি যথার্থরূপে বুঝিয়া বাক্য রচনা করেন, তদ্রূপ বেদবক্তা পুরুষও প্রেক্ষাপূর্বক বাক্য রচনা করিয়াছেন। সুতরাং লৌকিক প্রমাণবাক্যে যেমন কোন অসম্ভব উপদেশ থাকে না, তদ্রূপ বৈদিক বাক্যও ঐরূপ কোন অসম্ভব উপদেশ থাকিতে পারে না। পরন্তু লৌকিক ব্যক্তি শাস্ত্র পরিশীলনাদি করিয়া বুদ্ধিপ্রকর্ষ প্রাপ্ত না হইলেও অর্থাৎ সাধারণ বুদ্ধিসম্পন্ন হইয়াও সদ্যোজাত শিশুর অনধিকার বুঝিয়া তাহাকে “তুমি অধ্যয়ন কর, যজ্ঞ কর, ব্রহ্মচর্য্য কর,” এইরূপ উপদেশ করে না,—যুক্তবাদী ও নির্দেষবাদী ঋষি কেন ঐরূপ উপদেশ করিবেন? অর্থাৎ লৌকিক ব্যক্তিও যাহা করে না, ঋষি তাহা কিছুতেই করিতে পারেন না। সুতরাং সদ্যোজাত শিশুকে তিনি ব্রহ্মচর্য্য ও অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্মের উপদেশ করেন নাই, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে পরে বলিয়াছেন যে, নর্ত্তক অন্ধকে উদ্দেশ্য করিয়া প্রবৃত্ত হয় না, গায়ক বধিরকে উদ্দেশ্য করিয়া প্রবৃত্ত হয় না। অর্থাৎ অন্ধের নৃত্যদর্শন-সামর্থ্য নাই জানিয়া, নর্ত্তক তাহাকে নৃত্য দেখাইবার জন্ত নৃত্য করে না এবং বধিরের গান শ্রবণের সামর্থ্য নাই জানিয়া, তাহাকে গান শুনাইবার জন্ত গায়ক গান করে না। এইরূপ সদ্যোজাত শিশুর ব্রহ্মচর্য্যাদি সামর্থ্য না থাকায় তাহাকে উহা করিতে উপদেশ করা কোন বুদ্ধিমানেরই কার্য্য হইতে পারে না। পরন্তু উপদিষ্ট পদার্থের বোদ্ধা ব্যক্তিই উপদেশের বিষয়, অর্থাৎ প্রকৃত উপদেশী তাদৃশ ব্যক্তিকেই উপদেশ করিয়া থাকেন। কিন্তু সদ্যোজাত শিশু উপদিষ্টার্থ বুঝিতেই পারে না, তাহাতে উপদেশবিষয়ই নাই। সুতরাং পূর্বোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি ঋতিবাক্যের বক্তা ঋষি সদ্যোজাত শিশুকে ঐরূপ উপদেশ করেন নাই, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। এখানে ভাষ্যকারের কথার দ্বারা তাঁহার মতে কোন ঋষিই যে উক্ত ঋতিবাক্যের বক্তা, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। এ বিষয়ে ভাষ্যকারের অন্ত কথা ও তাহার আলোচনা পরে পাওয়া যাইবে। ভাষ্যকার পূর্বোক্তরূপ বিচার করিয়া উক্ত ঋতিবাক্যে “জায়মান” শব্দ যে, প্রধান শব্দ নহে, উহা গোণার্থক গোণশব্দ, উহার অর্থ গৃহস্থ, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার ইহা সমর্থন করিতে পরে আরও বলিয়াছেন যে, বেদের “নস্থ” ও “ব্রাহ্মণ” নামক অংশবিশেষ যে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ-কর্ম্মের উপদেশ করিয়াছেন, তাহা গার্হস্থ্য-লিঙ্গযুক্ত। গার্হস্থ্যের লিঙ্গ বা লক্ষণ পত্নী^১। কারণ, পত্নী ব্যতীত গার্হস্থ্য নিষ্পন্ন হয় না। গৃহস্থ শব্দের অন্তর্গত গৃহ শব্দের অর্থ গৃহিণী। অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকর্ম্ম গৃহিণীর অনেক কর্তব্য বেদে উপদিষ্ট হইয়াছে। গৃহিণী বা পত্নী ব্যতীত অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকর্ম্ম হইতে পারে না। পতির যজ্ঞকর্ম্মের সহিত তাঁহার শাস্ত্রবিহিত বিশেষ সম্বন্ধ থাকায় তাঁহার নাম পত্নী^২। অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকর্ম্ম আরও অনেক কর্তব্যের উপদেশ আছে, যাহা গৃহস্থ দ্বিজাতির

১। গার্হস্থ্যস্য লিঙ্গং পত্নী বস্তুনি কর্তব্যি তত্ত্বোক্তং। “পত্নবৈষ্ণিতমাজং ভবতি। পত্না উদ্গায়ন্তি। “কোঃম বসনা বাধীয়াত”মিতিবমাদি। তাৎপর্য্যটীকা।

২। “পত্নানো যজ্ঞসংযোগে”।—পাদিনিহৃতঃ ৪। ১৩৩ প্রতিপদ্যস্য নকারাদেশঃ সাং, যজ্ঞেন সম্বন্ধে। বিশেষতঃ পত্নী, তৎকর্তব্যজ্ঞস্য কলভোক্তৃত্বং। সম্প্রত্যঃ সহাধিকারঃ।—সিদ্ধান্তকোমুদী।

পক্ষেই বিহিত, সুতরাং তাহাও গার্হস্থ্যের লিঙ্গ। সুতরাং বেদের মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ নামক অংশে গার্হস্থ্যের লিঙ্গ পত্নীসম্বন্ধাদিযুক্ত অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকর্মের উপদেশ থাকায় “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা গৃহস্থেরই যজ্ঞকর্মের অনুবাদ হইয়াছে। অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণ অর্থ গৃহস্থ, ইহাই বুঝা যায়। এখানে ভাষ্যকার ও বার্তিককার পূর্বোক্তরূপ বিচার করিয়া পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের অর্থ গৃহস্থ, ইহা সমর্থন করিলেও যিনি ব্রহ্মচর্য্য ও গুরুকুলবাস সমাপ্ত করিয়া ঋষিধর্ম্ম হইতে মুক্ত হইয়াছেন, সেই গৃহস্থের সম্বন্ধে তখন পূর্বোক্ত ঋণত্রয়ের উল্লেখ দক্ষত হইতে পারে না, গৃহস্থ ব্রাহ্মণকে পূর্বোক্ত ঋণত্রয়বান্ বলা যায় না, ইহা চিন্তা করা আবশ্যিক। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ ইহা চিন্তা করিয়া পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণশব্দ সমর্থন করিতে ভাষ্যকারের সন্দর্ভ উদ্ধৃত করিয়াও বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের অর্থ উপনীত। কারণ, উপনীত বা উপনয়নসংস্কার-বিশিষ্ট হইলেই ব্রহ্মচর্য্যাদিতে অধিকার হয়। পরে গৃহস্থ হইলে তাহার অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্মে অধিকার হয়। বস্তুতঃ উপনয়ন সংস্কারের দ্বারা দ্বিজত্ব বা দ্বিতীয় জন্ম নিশ্চয় হওয়ায় ঐ দ্বিতীয় জন্ম গ্রহণ করিয়া পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দটি উপনীত অর্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে, ইহা সহজেই বুঝা যাইতে পারে এবং উপনীত ব্রাহ্মণ, প্রথমে ব্রহ্মচর্য্যের দ্বারা ঋষিধর্ম্ম হইতে মুক্ত হইয়া, পরে গৃহস্থ হইয়া অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের দ্বারা দেবধর্ম্ম হইতে এবং পুত্রোৎপাদনের দ্বারা পিতৃধর্ম্ম হইতে মুক্ত হন, ইহা উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য বুঝা যাইতে পারে। অর্থাৎ কালভেদেই উপনীত দ্বিজাতির উক্ত ঋণত্রয়বত্তা বিবক্ষিত বুঝা যায়। কিন্তু কালভেদে গৃহস্থ ব্রাহ্মণকেও উক্ত ঋণত্রয়বান্ বলা যাইতে পারে। কারণ, ব্রহ্মচর্য্য না করিয়া গৃহস্থ হওয়া যায় না। যিনি গৃহস্থ হইবেন, পূর্বে তিনি উপনীত হইয়া ব্রহ্মচর্য্য করিবেন, ইহাই শাস্ত্রসিদ্ধান্ত। সুতরাং যে ব্রাহ্মণ নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচর্য্য অর্থাৎ ষাণ্ডজীবন ব্রহ্মচর্য্য না করিয়া গৃহস্থ হন, তিনি প্রথমে ব্রহ্মচর্য্যের দ্বারা ঋষিধর্ম্ম হইতে মুক্ত হইয়া, পরে দারপরিগ্রহ করিয়া অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের দ্বারা দেবধর্ম্ম হইতে এবং পুত্রোৎপাদনের দ্বারা পিতৃধর্ম্ম হইতে মুক্ত হন, ইহাও উক্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য বুঝা যাইতে পারে। পূর্বোক্ত গৃহস্থ ব্রাহ্মণের যখন পূর্বে ব্রহ্মচর্য্য অবশ্য কর্তব্য, তখন তাঁহাকেও কালভেদে পূর্বোক্ত ঋণত্রয়বান্ বলা যাইতে পারে। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের মতেও কালভেদেই উপনীত ব্রাহ্মণের পূর্বোক্ত ঋণত্রয়বত্তা বিবক্ষিত, ইহা বলিতে হইবে। পরন্তু উপনীত ব্রাহ্মণ নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারী হইয়া দার-পরিগ্রহ না করিলে তাহার পক্ষে দেবধর্ম্ম ও পিতৃধর্ম্ম নাই। সুতরাং উপনীত ব্রাহ্মণমাত্রকেই ঋণত্রয়বান্ বলা যায় না। কিন্তু গৃহস্থ ব্রাহ্মণ শাস্ত্রানুসারে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞবিশেষ এবং পুত্রোৎপাদন করিতে বাধ্য হওয়ায় তাঁহাকে পূর্বোক্ত ঋণত্রয়বান্ বলা যাইতে পারে। ভাষ্যকার ও বার্তিককার পূর্বোক্তরূপ চিন্তা করিয়াই “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণার্থ বলিয়াছেন গৃহস্থ, ইহাই মনে হয়। যে অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্মের ষাণ্ডজীবন কর্তব্যতাবশতঃ উহা অপবর্গের প্রতিবন্ধক হওয়ায় অপবর্গ অসম্ভব, ইহা পূর্বপক্ষবাদী বলিয়াছেন, সেই অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্ম যে, গৃহস্থেরই কর্তব্য, অন্তের উহাতে অধিকার নাই, ইহাও ভাষ্যকার শেষে

সমর্থন করিয়া পূর্বোক্ত ক্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা যে, গৃহস্থ অর্থ ই লক্ষিত হইয়াছে, ইহা বুঝাইয়াছেন। ফলকথা, উৎকট বৈরাগ্য না হওয়া পর্য্যন্ত গৃহস্থ দ্বিজাতি যে, নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ এবং পুত্রোৎপাদন করিতে বাধ্য এবং দার-পরিগ্রহের পূর্বে তিনি ব্রহ্মচর্য্য করিতেও বাধ্য, এই সিদ্ধান্তানুসারে ভাষ্যকার ও বার্তিককার পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্য্যই গৃহস্থ ব্রাহ্মণকেই পূর্বোক্ত ঋণত্রয়বান্ বলিয়াছেন, ইহাই মনে হয়। বৃত্তিকার বিশ্বনাথের বহু পরবর্তী “শ্রায়-সুত্রবিবরণ”কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য কিন্তু বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত ক্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের দ্বারা ব্রহ্মচর্য্যাদিকারী উপনীত এবং অগ্নিহোত্রাদিকারী গৃহস্থ, এই উভয়ই লক্ষিত হইয়াছে। কিন্তু ঐ “জায়মান” শব্দের একই স্থলে লক্ষণার দ্বারা উপনীত এবং গৃহস্থ, এই দ্বিবিধ অর্থ গ্রহণ করিলেও উক্ত ক্রতিবাক্যে জায়মান ব্রাহ্মণকে কিরূপে ঋণত্রয়বান্ বলি হইয়াছে, ইহা চিন্তা করা আবশ্যিক। গোস্বামী ভট্টাচার্য্যের মতে যিনি উপনীত, তিনিও ঋণত্রয়বান্ নহেন—যিনি গৃহস্থ, তিনিও ঋণত্রয়বান্ নহেন। কালভেদে ঋণত্রয়বান্, ইহা বলিলে আর ঐ “জায়মান” শব্দের উপনীত ও গৃহস্থ, এই দ্বিবিধ অর্থ লক্ষণা স্বীকার অনাবশ্যক। ঐরূপ লক্ষণা সমীচীনও মনে হয় না। সুধীগণ পূর্বোক্ত সকল কথা বিচার করিবেন। অন্তান্ত কথা ক্রমে ব্যক্ত হইবে।

ভাষ্য। অর্থিত্বস্য চাবিপরিণামে জরামর্য্যবাদোপপত্তিঃ।
 যাবচ্চাস্য ফলেনার্থিত্বং ন বিপরিণমতে ন নিবর্ত্ততে, তাবদনেন কৰ্ম্মানুষ্ঠেয়-
 মিভ্যুপপদ্যতে জরামর্য্যবাদস্তং প্রতীতি। “জরয়া হ বে” ত্যায়ুষস্তরী-
 যস্য চতুর্থস্য প্রব্রজ্যায়ুক্তস্য বচনং। “জরয়া হ বা এষ এতন্মাদ্বি-
 মুচ্যতে” ইতি, আয়ুষস্তরীয়াং চতুর্থং প্রব্রজ্যায়ুক্তং জরেত্যুচ্যতে, তত্র হি
 প্রব্রজ্যা বিধীয়তে। অত্যন্তসংযোগে “জরয়া হ বে” ত্যনর্থকং। অশক্তো
 বিমুচ্যতে ইত্যেতদপি নোপপদ্যতে, স্বয়মশক্তস্ত বাহ্যং শক্তিমাহ।
 “অন্তেষ্বাসী বা জুহুয়াধ্বক্ষণা স পরিক্রীতঃ,” “ক্ষীরহোতা বা
 জুহুয়াধ্বেন স পরিক্রীত” ইতি। অথাপি বিহিতং বাহনুদ্যত
 কামাদ্বাহর্থঃ পরিকল্প্যেত? বিহিতানুবচনং শ্রাম্যমিতি। ঋণবানিবাস্ততস্ত্রো
 গৃহস্থঃ কৰ্ম্মস্থ প্রবর্ত্তত ইভ্যুপপন্নং বাক্যস্ত সামর্থ্যং। ফলস্য সাধনানি প্রযত্ন-
 বিষয়ো ন ফলং, তানি সম্পন্নানি ফলায় কল্পন্তে। বিহিতঞ্চ জায়মানং,
 বিধীয়তে চ জায়মানং, তেন যঃ সম্বধ্যতে সোহয়ং জায়মান ইতি।

অনুবাদ। এবং অর্থিত্বের (কামনার) বিপরিণাম (নিবৃত্তি) না হইলে “জরা-

১। তদনেন সার্থহাং পূর্বাবস্থা তাৎপর্য্যানুসারে ন তবতীতৃত্বং, সম্প্রসূত্রাবস্থাপি ন ক্রমান্বয়েত্যাহ—বল
 চাধিনেহধিকারস্তাহগিত্বতাবিপরিণামে জরামর্য্যবাদোপপত্তিঃ।—তাৎপর্য্যসীতা।

মর্যাদা”র অর্থাৎ পূর্বোক্ত “জরামর্যাদা বা” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের উপপত্তি হয়। বিশদার্থ এই যে, যাবৎকাল পর্যন্ত ইহার অর্থাৎ পূর্বোক্ত গৃহস্থ দ্বিজাতির ফলার্থিত্ব (স্বর্গাদি ফলকামনা) বিপরীত না হয়, (অর্থাৎ) নিবৃত্ত না হয়, তাবৎকাল পর্যন্ত এই গৃহস্থ দ্বিজাতি কর্তৃক কর্ম (অগ্নিহোত্রাদি কর্ম) অনুষ্ঠেয়, এ জন্য তাঁহার সম্বন্ধে জরামর্যাদা উপপন্ন হয়। “জরয়া হ বা” এই বাক্যের দ্বারা আয়ুর প্রতজ্ঞা-যুক্ত তুরীয় (অর্থাৎ) চতুর্থ ভাগের কথন হইয়াছে। বিশদার্থ এই যে, “জরয়া হ বা এষ এতন্মাদ্বিমুচ্যতে” এই প্রতিবাক্যে আয়ুর প্রতজ্ঞাযুক্ত তুরীয় (অর্থাৎ) চতুর্থ ঋণ্ড “জরা” এই শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে, যেহেতু সেই সময়ে প্রতজ্ঞা বিহিত হইয়াছে। অত্যন্ত-সংযোগ হইলে অর্থাৎ সকল অবস্থাতেই গৃহস্থ দ্বিজাতির অগ্নি-হোত্রাদি কর্ম যাজ্ঞীবন কর্তব্য হইলে “জরয়া হ বা” এই বাক্য ব্যর্থ হয়। অশক্ত অর্থাৎ অত্যন্ত জরাবশতঃ অগ্নিহোত্রাদি কার্যে অসমর্থ গৃহস্থ অগ্নিহোত্রাদি কর্ম-কর্তৃক বিযুক্ত হয়, ইহাও উপপন্ন হয় না। (কারণ) স্বয়ং অশক্ত গৃহস্থের পক্ষে (প্রতি) বাহ্যশক্তি বলিয়াছেন (যথা)—“অন্তেবাসী হোম করিবে সেই অন্তেবাসী বেদদ্বারা পরিক্রীত,” “অথবা ক্ষীরহোতা (অধর্যু) হোম করিবে, সেই ক্ষীরহোতা খনের দ্বারা অর্থাৎ দক্ষিণার দ্বারা পরিক্রীত”।

পরন্তু (প্রশ্ন) বিহিত অনুদিত হইয়াছে ? অথবা স্বেচ্ছামাত্রপ্রযুক্ত অর্থ অর্থাৎ কোন অপ্রাপ্ত পদার্থ কল্পিত হইয়াছে ? অর্থাৎ “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি প্রতিবাক্য কি অত্যন্তরের দ্বারা বিহিত ব্রহ্মচর্যাতির অনুবাদ ? অথবা উহা জায়মান বালকেরই ব্রহ্মচর্যাতির বিধি ? (উত্তর) বিহিতানুবাদই শ্রাব্য অর্থাৎ যুক্তিযুক্ত। ঋণবান ব্যক্তির শ্রায় অস্বতন্ত্র গৃহস্থ কর্মসমূহে (অগ্নিহোত্রাদি বর্মে) প্রবৃত্ত হন, এ জন্য বাক্যের অর্থাৎ পূর্বোক্ত প্রতিবাক্যের সামর্থ্য (যোগ্যতা) উপপন্ন হয়। ফলের সাধনসমূহই প্রযত্নের বিষয়, ফল প্রযত্নের বিষয় নহে ; সেই সাধনসমূহ সম্পন্ন হইয়া ফলের নিমিত্ত সমর্থ হয় অর্থাৎ ফলজনক হয় [অর্থাৎ বালকের আত্মা স্বর্গাদি-ফললাভে যোগ্য হইলেও ফলের সাধন অগ্নিহোত্রাদি কর্ম বাহ্য প্রযত্নের বিষয় অর্থাৎ কর্তব্য, তন্নিমিত্ত বালকের যোগ্যতা না থাকায় পূর্বোক্ত প্রতিবাক্যের দ্বারা বালকের পক্ষে অগ্নিহোত্রাদি বিধি বুঝা যায় না, স্ততরাং উহা বিহিতানুবাদ] জায়মান বিহিত হইয়াছে এবং জায়মানই বিহিত হইতেছে’ অর্থাৎ পূর্বোক্ত “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের পূর্বে অন্য প্রতিবাক্যের দ্বারা গৃহস্থেরই জায়মান যজ্ঞাদি কর্ম

বিহিত হইয়াছে এবং উহার পরেও অন্যান্য শ্রুতিবাক্যে গৃহস্থেরই জায়মান যজ্ঞাদি বিহিত হইতেছে ; সেই জায়মানের সহিত যিনি সম্বন্ধ, সেই এই “জায়মান” । (অর্থাৎ জায়মান বিহিত কর্মের সহিত সম্বন্ধ বলিয়াই পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণ অর্থ গৃহস্থ, ইহা বুঝা যায়) ।

টিপ্পনী । ভাষ্যকার পূর্বে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের গোণ অর্থ গৃহস্থ, ইহা বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়া, গৃহস্থ দ্বিজাতিরই যাবজ্জীবন কর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি কর্মে অধিকারবশতঃ গৃহস্থ হইবার পূর্বে ঐ অগ্নিহোত্রাদি কর্মের কর্তব্যতা না থাকায় তখন অপবর্গার্থ অনুষ্ঠান সম্ভব হইতে পারে, সুতরাং তখন অধিকারবিশেষের পক্ষে অপবর্গ অসম্ভব নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন । এখন গৃহস্থ হইয়াও যে অগ্নিহোত্রাদি ত্যাগ করিয়া অপবর্গার্থ অনুষ্ঠান করিতে পারে, ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, যে কাল পর্য্যন্ত স্বর্গাদি কামনার নিবৃত্তি না হয়, সেই কাল পর্য্যন্তই অগ্নিহোত্রাদি কর্ম অনুষ্ঠেয় । তাদৃশ গৃহস্থের সম্বন্ধেই “জরামর্য্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য কথিত হইয়াছে । অর্থাৎ স্বর্গই বাঁহার কাম্য, বাঁহার স্বর্গকামনার নিবৃত্তি হয় নাই, তাদৃশ গৃহস্থই মৃত্যু না হওয়া পর্য্যন্ত স্বর্গার্থ অগ্নিহোত্রাদি করিবেন । কিন্তু বাঁহার স্বর্গকামনা নিবৃত্ত হইয়াছে, যিনি মুমুক্শু, তিনি অগ্নিহোত্রাদি ত্যাগ করিয়া মোক্ষার্থ শ্রবণমননাদি অনুষ্ঠান করিবেন । তিনি তখন স্বর্গফলক অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের অধিকারী নহেন । কারণ, তিনি তখন “স্বর্গকাম” নহেন । এখানে স্মরণ করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার পূর্বে “অগ্নিহোত্রং জুহুয়াং স্বর্গকামঃ” [মৈত্রী উপনিষৎ, ৬।৩৬] ইত্যাদি বৈদিক বিধিবাক্যকে গ্রহণ করিয়া, কর্মবিধিতে যে ফলসম্বন্ধ শ্রুতি আছে, ইহা প্রদর্শন করিয়া স্বর্গরূপ ফলার্থী গৃহস্থ দ্বিজাতিই যে, অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের অধিকারী, ইহা সমর্থন করিয়াছেন । বার্তিক-কারও এখানে স্পষ্ট বলিয়াছেন যে, সমস্ত কর্মবিধিবাক্যে ফলসম্বন্ধশ্রুতি আছে । কিন্তু কাম্য অগ্নি-হোত্রাদি যজ্ঞের বিধিবাক্যে ফলসম্বন্ধশ্রুতি থাকিলেও যাবজ্জীবন কর্তব্য নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের বিধিবাক্যে ফলসম্বন্ধশ্রুতি নাই । মহর্ষি জৈমিনি পূর্বমীমাংসাদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের প্রারম্ভে “যাবজ্জীবনিকোহভ্যাসঃ কর্মধর্ম্মঃ প্রকরণাং” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা কাম্য অগ্নিহোত্রাদি হইতে ভিন্ন যাবজ্জীবন কর্তব্য নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের প্রতিপাদন করিয়াছেন । সেখানে ভাষ্যকার শবর-স্বামী বেদের অন্তর্গত বহুচত্রাক্ষণের “যাবজ্জীবনগ্নিহোত্রং জুহোতি” এবং “যাবজ্জীবং দর্শপূর্ণমাসাত্য্যং যজ্ঞেত” এই বিধিবাক্যদ্বয় উদ্ধৃত করিয়া, উক্ত বিধিবাক্যের দ্বারা যে নিত্য অগ্নিহোত্র এবং নিত্য দর্শবাগ ও পূর্ণমাস যাগেরই বিধান হইয়াছে, ইহা প্রদর্শন করিয়া, পরে “জরামর্য্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতি-বাক্যের দ্বারাও পূর্বোক্ত অগ্নিহোত্র, দর্শ ও পূর্ণমাস-যাগের যাবজ্জীবনকর্তব্যতা বা নিত্যতা সমর্থন করিয়াছেন । “শাস্ত্রদীপিকা”কার পার্গসারথিমিশ্রও সেখানে সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, প্রত্যবায় পরিহারের জন্য যাবজ্জীবন অগ্নিহোত্র ও দর্শ এবং পূর্ণমাস যাগ কর্তব্য । সুতরাং গৃহস্থ দ্বিজাতির স্বর্গকামনা নিবৃত্তি হইলে কাম্য অগ্নিহোত্রাদি কর্তব্য না হইলেও প্রত্যবায় পরিহারের জন্য নিত্য অগ্নিহোত্রাদি যাবজ্জীবনই কর্তব্য, উহা তিনি কখনই ত্যাগ করিতে পারেন না । মনে হয়, ভাষ্যকার

এই জন্তই শেষে বলিয়াছেন যে, “জরামর্যং বা” ইত্যাদি প্রতিবাক্যে শেষে “জরয়া হ বা” এই বাক্যের দ্বারা আয়ুর চতুর্থ ভাগই কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ উক্ত প্রতিবাক্যের শেষে “জরয়া হ বা” এষ এতস্মাদ্বিমুচ্যতে” এই বাক্যে যে জরান্দ প্রযুক্ত হইয়াছে, উহার অর্থ আয়ুর প্রব্রজ্যাবৃত্ত চতুর্থ ভাগ। কারণ, আয়ুর চতুর্থ ভাগেই প্রব্রজ্যা বিহিত হইয়াছে। বস্তুতঃ আয়ুর তৃতীয় ভাগে বনবাস বা বানপ্রস্থশ্রম অবলম্বন করিয়া, চতুর্থ ভাগেই যে, প্রব্রজ্যা অর্থাৎ সন্ন্যাস গ্রহণ করিবে, ইহা ভগবান্ মনু ও বলিয়াছেন। তাহা হইলে উক্ত প্রতিবাক্যে “জরয়া হ বা এষ এতস্মাদ্বিমুচ্যতে” এই কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, গৃহস্থ দ্বিজাতি “জরা” অর্থাৎ আয়ুর চতুর্থ ভাগ কর্তৃক পূর্বোক্ত অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হন। অর্থাৎ আয়ুর চতুর্থ ভাগে সন্ন্যাস গ্রহণ করিলে তখন আর তাঁহার নিত্য অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মও করিতে হয় না। কারণ, তখন তিনি ঐ সমস্ত বাহ্য কৰ্ম্ম পরিত্যাগ করিয়া, আত্মজ্ঞানের জন্তই শ্রবণ মননাদি অন্তর্ধান করিবেন, ইহাই শাস্ত্রসিদ্ধান্ত। উক্ত প্রতিবাক্যে “জরা” শব্দের যে উক্ত লাক্ষণিক অর্থই বিবক্ষিত, ইহা সমর্থন করিতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যদি ঐ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের সহিত সমগ্র জীবনের অত্যন্ত-সংযোগ বা ব্যাপ্তিই বিবক্ষিত হয় অর্থাৎ মৃত্যু না হওয়া পর্য্যন্ত ঐ অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মের কর্তব্যতাই যদি উক্ত প্রতিবাক্যের প্রতিপাদ্য হয়, তাহা হইলে উক্ত প্রতিবাক্যের শেষে “মৃত্যুনা হ বা” এই বাক্যের দ্বারা উহা প্রতিপন্ন হওয়ার “জরয়া হ বা” এই বাক্য ব্যর্থ হয়। সুতরাং “জরয়া হ বা” এই বাক্যে “জরা” শব্দের দ্বারা যে, কোন কালবিশেষই লক্ষিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। আয়ুর চতুর্থ ভাগই সেই কালবিশেষ। তৎকালে প্রব্রজ্যার বিধান থাকায় যিনি প্রব্রজ্যা বা সন্ন্যাস গ্রহণ করিবেন, তিনি অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম হইতে বিমুক্ত হইবেন এবং যিনি অধিকারাবে সন্ন্যাস গ্রহণ না করিয়া গৃহস্থই থাকিবেন অথবা বানপ্রস্থ থাকিবেন, তিনি মৃত্যু না হওয়া পর্য্যন্ত নিত্য অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্ম করিবেন, ইহাই উক্ত প্রতিবাক্যে “জরয়া হ বা এষ এতস্মাদ্বিমুচ্যতে মৃত্যুনা হ বা” এই বাক্যের তাৎপর্য্য।

অবশ্যই বলা যাউতে পারে যে, জরাগ্রস্ত হইয়া অত্যন্ত অশক্ত হইলে তখন গৃহস্থ অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হন, অর্থাৎ তখন তিনি উহা পরিত্যাগ করিতে পারেন। আর অত্যন্ত অশক্ত না হইলে মৃত্যু না হওয়া পর্য্যন্ত উহা কর্তব্য, ইহাই উক্ত প্রতিবাক্যের তাৎপর্য্য। সুতরাং “জরয়া হ বা” এই বাক্য ব্যর্থ নহে, “জরা” শব্দের পূর্বোক্তরূপ লাক্ষণিক অর্থ-গ্রহণও অনাবশ্যক ও অযুক্ত। ভাষ্যকার শেষে ইহা খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, অশক্ত গৃহস্থ অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হন, এইরূপ তাৎপর্য্যও উপপন্ন হয় না। কারণ, স্বয়ং অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম্মে অশক্ত গৃহস্থের পক্ষে শ্রুতিতে বাহ্য শক্তি কথিত হইয়াছে। শ্রুতি বলিয়াছেন, “অস্তেবাদী অর্থাৎ শিষ্য হোম করিবেন, তিনি বেদদ্বারা পরিক্রীত।” অর্থাৎ গুরু তাঁহাকে বেদ প্রদান করায় তদ্বারা তিনি ক্রীত অর্থাৎ গুরুর অধীন হইয়াছেন, তিনি গুরুর আদেশানুসারে প্রতিনিধিরূপে গুরুর কর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি করিবেন; তাহাতেই গুরুর কর্তব্য সিদ্ধ হইবে। ষাঁহার শিষ্য উপস্থিত নাই, অথবা যে কোন কারণে তাঁহার

দ্বারা অগ্নিহোত্রাদি কর্তব্য সম্পন্ন হইতে পারে না, তখন ঐরূপ ব্রাহ্মণের এবং অশক্ত ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যের পক্ষে অধ্বৰ্যু অর্থাৎ যজুর্বেদজ্ঞ পুরোহিত দক্ষিণা লাভের জন্য অগ্নিহোত্রাদি করিবেন। তিনি ধনদ্বারা ক্রীত অর্থাৎ দক্ষিণারূপ ধনের দ্বারা যজমানের অধীন হওয়ায় অশক্ত যজমানের নিজকর্তব্য অগ্নিহোত্রাদি করিবেন। এইরূপ স্মৃতিশাস্ত্রে ঋত্বিক ও পুত্রপ্রভৃতি অনেক প্রতিনিধির উল্লেখ হইয়াছে^১। সুতরাং অত্যন্ত অশক্ত হইলে প্রতিনিধির দ্বারাও অগ্নিহোত্রাদি কার্যের বিধান থাকায়, অত্যন্ত অশক্ত গৃহস্থ অগ্নিহোত্রাদি হইতে বিমুক্ত হইবেন অর্থাৎ তখন উহা করিতেই হইবে না, ইহা উক্ত শ্রুতির তাৎপর্য বুঝা যায় না। সুতরাং “জরা” শব্দের দ্বারা অত্যন্ত অশক্ততাই উপলক্ষিত হইয়াছে, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। অতএব উক্ত “জরা” শব্দের দ্বারা আয়ুর চতুর্থ ভাগই লক্ষিত হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। তাহা হইলে “জরয়া হ বা” এই বাক্যের সার্থক্যও হয়। “ক্ষীরহোতা বা জুহুয়াৎ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের দ্বারা অধ্বৰ্যু অর্থাৎ যজুর্বেদজ্ঞ পুরোহিতই বিবক্ষিত, ইহা বুঝা যায়। কারণ, কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রের ভাষ্যকার কর্কাচার্য্য কোন সূত্রে “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে,^২ “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের অবয়বার্থ বা যোগার্থ পরিত্যাগ করিলে উহার দ্বারা অধ্বৰ্যু বুঝা যায়। তদনুসারে পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যেও “ক্ষীরহোতৃ” শব্দের দ্বারা আমরা অধ্বৰ্যু বুঝিতে পারি। যজুর্বেদজ্ঞ পুরোহিতের নাম অধ্বৰ্যু।

কেহ যদি বলেন যে, শ্রুতিতে গৃহস্থের পক্ষে যদিও যজ্ঞাদির অগ্ন্যগ্ন্য বিধিবাক্য আছে, তাহা হইলেও “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বালকেরও পৃথক যজ্ঞাদির বিধান হইয়াছে, ইহাই বুঝিব; “জায়মান” শব্দের গৌণ অর্থ স্বীকার করিয়া, উক্ত শ্রুতিবাক্যকে বিহিতানুবাদ বলিয়া বুঝিব কেন? ভাষ্যকার এই আশঙ্কার খণ্ডন করিতে পরে প্রণয়ন করিয়াছেন যে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কি বিহিতেরই অনুবাদ হইয়াছে, অথবা উহার দ্বারা স্বেচ্ছামাত্রপ্রযুক্ত কোন অপ্রাপ্ত পদার্থেরই কল্পনা করিবে? অর্থাৎ বালকের পক্ষে কোন শ্রুতির দ্বারাই যে যজ্ঞাদি পদার্থ প্রাপ্ত বা বিহিত হয় নাই, উক্ত শ্রুতিবাক্য সেই যজ্ঞাদির বিধায়ক, ইহাই বুঝিবে? ভাষ্যকার উক্ত উত্তর পক্ষের মধ্যে প্রথম পক্ষকেই সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, বিহিতানুবাদই সত্য অর্থাৎ যুক্তিযুক্ত। অর্থাৎ অগ্ন্যগ্ন্য শ্রুতির দ্বারা গৃহস্থ ব্রাহ্মণের যে যজ্ঞাদি বিহিত হইয়াছে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য তাহারই অর্থানুবাদ, উহা “জায়মান” অর্থাৎ বালক ব্রাহ্মণের সম্বন্ধে পৃথক করিয়া যজ্ঞাদির বিধায়ক বা বিধিবাক্য নহে। মহর্ষি গোতম শ্রায়দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষে বেদের ব্রাহ্মণভাগরূপ বাক্যকে বিধিবাক্য, অর্থবাদবাক্য ও অনুবাদবাক্য, এই ত্রিবিধ বলিয়াছেন এবং তন্মধ্যে অনুবাদ-বাক্যকে বিধানবাদ ও বিহিতানুবাদ, এই দ্বিবিধ বলিয়াছেন। তন্মধ্যে শব্দানু-

১। ঋত্বিক পূজো গুরুভাষ্যে ভাষ্যেন্নৈব বিটপতিঃ।

এভিরেব হন্তং যন্তু তদ্ধ তং স্বয়মেবহি।—দক্ষসংহিতা, ২ অং, ২১ শ্লোক।

২। “বাণযতো দোহপ্রভৃতাঃ স্বাঃ ক্ষীরহোতা চেন্”। কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র [চতুর্থ অং, ৩৪৫ সূত্র]।

“ক্ষীরহোতা” প্রত্যন্তমিতাবয়বব্যবৃতিঃ প্রায়শ্চল্যে কৃণ্যতে।—কর্তৃভাষ্য।

বাদের নাম “বিধানবাদ” এবং অর্থানুবাদের নাম “বিহিতানুবাদ” (দ্বিতীয় খণ্ড, ৩৩৮ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । অত্যাশ্চর্য্য যে সকল শ্রুতির দ্বারা গৃহস্থ ব্রাহ্মণের যজ্ঞাদি বিহিত হইয়াছে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা ঐ সকল শ্রুতির অর্থেরই অনুবাদ হওয়ায় উহা “বিহিতানুবাদ” । তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়াছেন যে, “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে বিধিবোধক (বিধিলিঙ্ প্রভৃতি) কোন বিভক্তি নাই । সুতরাং উহা যে প্রমাণান্তরসিদ্ধ পদার্থেরই অনুবাদ—বিধিবাক্য নহে, ইহা সহজেই বুঝা যায় । অবশ্য যদি উক্ত শ্রুতিবাক্যে কথিত ব্রহ্মচর্য্য ও যজ্ঞাদির বিধায়ক আর কোন শ্রুতিবাক্য বা প্রমাণান্তর না থাকিত, তাহা হইলে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যকেই বিধিবাক্য বলিয়া কল্পনা বা স্বীকার করিতে হইত । কিন্তু উক্ত শ্রুতিবাক্যে কথিত ব্রহ্মচর্য্য ও যজ্ঞাদির বিধায়ক বহু শ্রুতিবাক্য আছে, তাহাতে বিধিবোধক বিভক্তিও প্রযুক্ত হইয়াছে । সুতরাং গৃহস্থের পক্ষে যজ্ঞাদি কৰ্ম্ম যে অত্যাশ্চর্য্য অনেক বিধিবাক্যের দ্বারা বিহিতই হইয়াছে, ইহা স্বীকার্য্য । তাহা হইলে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যকে “বিহিতানুবাদ” বলিয়া, “জায়মান” শব্দকে গুণশব্দ অর্থাৎ লাক্ষণিক শব্দ বলিয়া গ্রহণ করাই সমুচিত । “জায়মান” শব্দের মুখ্যার্থ গ্রহণ করিয়া উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বালক ব্রাহ্মণেরও স্বর্গাদিনাশক যজ্ঞাদির বিধান হইয়াছে, এইরূপ কল্পনা করা সমুচিত নহে । কারণ, ঐরূপ কল্পনা কামপ্রযুক্ত অর্থাৎ স্বেচ্ছামাত্রপ্রযুক্ত, উহাতে কোন প্রমাণ নাই । ফলকথা, উক্ত শ্রুতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ গৃহস্থ । ঋণী ব্যক্তির স্থায় অস্থিতত্ত্ব গৃহস্থ যজ্ঞাদি কৰ্ম্মে প্রযুক্ত হন অর্থাৎ তিনি শাস্ত্রবিহিত যজ্ঞাদি কৰ্ম্ম করিতে বাধ্য, উহা পরিত্যাগ করিতে তাহার স্বাতন্ত্র্য নাই, ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্যার্থ । সুতরাং উক্ত শ্রুতিবাক্যের সামর্থ্য্য অর্থাৎ যোগ্যতা উপপন্ন হয় । অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ঋণ” শব্দের স্থায় “জায়মান” শব্দকে লাক্ষণিক না বলিলে উহা “বহির্না দিক্ষতি” ইত্যাদি বাক্যের স্থায় অযোগ্য বাক্য হয় । কারণ, সদ্যোজাত বা বালক ব্রাহ্মণের যজ্ঞাদিকর্তৃত্ব অসম্ভব হওয়ায় তাহার সম্বন্ধে যজ্ঞাদির বিধান সম্ভবই হইতে পারে না । সুতরাং “জায়মান” শব্দের পূর্ব্বোক্ত লাক্ষণিক অর্থ গ্রহণ করিয়া, উক্ত শ্রুতিবাক্যের পূর্ব্বোক্তরূপ তাৎপর্য্য বুঝিলেই উক্ত বাক্যের যোগ্যতা উপপন্ন হইতে পারে ।

বিরুদ্ধবাদী যদি বলেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যে ঋণ শব্দ যে গোণ শব্দ, ইহা অবশ্য বুঝা যায় এবং ঐ ঋণ শব্দের অর্থ সে, ঋণসদৃশ, ইহাও অবশ্য বুঝা যায় । ঐরূপ গোণ শব্দের প্রয়োগ শ্রুতিতেও অত্যাশ্চর্য্য বহু স্থানে দেখাও যায় । কিন্তু জায়মান শব্দের অর্থ যে গৃহস্থ, ইহা বুঝা যায় না । জায়মান শব্দের ঐরূপ অর্থে প্রয়োগ আর কোথায় দেখাও যায় না । সুতরাং ঐ জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ গ্রহণ করিয়া, উক্ত শ্রুতিবাক্যকে বালক ব্রাহ্মণের ব্রহ্মচর্য্য ও যজ্ঞাদির বিধায়ক বাক্য বলাই উচিত । উহাকে বিহিতানুবাদ বলিলে উক্ত শ্রুতিবাক্যে জায়মান শব্দে অপ্রসিদ্ধ লক্ষণা স্বীকার করিতে হয় । কিন্তু তদপেক্ষায় উক্ত শ্রুতিবাক্যকে বিধি বা বিধায়ক বাক্য বলাই উচিত । অবশ্য বালক ব্রাহ্মণের ব্রহ্মচর্য্য ও যজ্ঞাদির অনুষ্ঠানের যোগ্যতা নাই, ইহা সত্য, কিন্তু তাহার ফললাভে যোগ্যতা অবশ্যই আছে । কারণ, তাহার আত্মাও স্বর্গাদি ফলের

সমবায়ি কারণ। ফলই মুখ্য প্রয়োজন, ফলের সাধন ঐক্যপ প্রয়োজন নহে। ভাষ্যকার পূর্বোক্ত অসম্ভব উক্তির প্রতিবাদ করিতে শেষে আবারও বলিয়াছেন যে, ফলের সাধনসমূহই সাক্ষাৎ সম্বন্ধে প্রবৃত্তের বিষয়, ফল প্রবৃত্তের বিষয় নহে। ফলের সাধনসমূহ সম্পন্ন হইয়া ফলের জনক হয়। তাৎপর্য্যটীকাকার, ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, বিধিবাক্য পুরুষকে স্বকীয় ব্যাপারে কর্তৃত্বরূপে নিযুক্ত করে। প্রবৃত্তই পুরুষের স্বকীয় ব্যাপার, সুতরাং উহা উহার সাক্ষাৎ বিষয়কে অপেক্ষা করে। সাক্ষাৎ বিষয় লাভ ব্যতীত প্রবৃত্ত হইতেই পারে না। কিন্তু স্বর্গাদি ফল ঐ প্রবৃত্তের উদ্দেশ্যরূপ বিষয় হইলেও উহা সাক্ষাৎসম্বন্ধে প্রবৃত্তের বিষয় নহে। ফলের সাধন বা উপায় কর্মই সাক্ষাৎসম্বন্ধে প্রবৃত্তের বিষয়। কারণ, বিধিবাক্যার্থবোদ্ধা পুরুষ স্বর্গাদি ফলের জ্ঞাত কর্মই করে, স্বর্গাদি করে না; স্বর্গাদির সাধন কর্ম সম্পন্ন হইলে উহাই স্বর্গাদি ফল উৎপন্ন করে। কিন্তু ফলের সাধন কর্ম বিষয়ের অজ্ঞ সদ্যোজাত বান্ধব ঐ কর্ম করিতে অসমর্থ; সুতরাং তাহার ঐ কর্মে কর্তৃত্বই সম্ভব না হওয়ায় ঐ কর্ম তাহার প্রবৃত্তের বিষয় হইতেই পারে না। সুতরাং তাহার ঐ কর্মে অধিকারই না থাকায় “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের দ্বারা তাহার সম্বন্ধে ব্রহ্মচর্য্য ও বস্ত্রাদির বিধান হইয়াছে, ইহা কিছুতেই বলা যায় না। অতএব উক্ত প্রতিবাক্যকে বিহিতাত্মবাদ বলিয়া, জায়মান শব্দ যে লাক্ষণিক,—উহার অর্থ গৃহস্থ, ইহাই বলিতে হইবে। তবে জায়মান শব্দ গৃহস্থ অর্থে লাক্ষণিক হইলে জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ কি এবং তাহার সহিত গৃহস্থের যে সম্বন্ধ আছে, ইহা বলা অবশ্যক। নাচেৎ জায়মান শব্দের দ্বারা যে লক্ষণার সাহায্যে গৃহস্থ অর্থ বুঝা যায়, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তাই ভাষ্যকার সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, জায়মান বিহিত হইয়াছে এবং জায়মান বিহিত হইতেছে, সেই জায়মানের সহিত যিনি সম্বন্ধ, তিনি জায়মান। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য এই যে, বাহ্য উৎপন্ন হয়, তাহাই জায়মান শব্দের মুখ্য অর্থ; সুতরাং বাহ্য গৃহস্থের প্রবৃত্তের দ্বারা উৎপন্ন হয়, সেই সমস্ত কর্মও জায়মান শব্দের দ্বারা বুঝা যায় অর্থাৎ সেই সমস্ত কর্মও জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ। তাহা হইলে “জায়মানো হ বৈ” ইত্যাদি প্রতিবাক্যের পূর্বে যে সকল কর্ম বিহিত হইয়াছে এবং উহার পরে যে সকল কর্ম বিহিত হইতেছে, ঐ সমস্ত কর্মও জায়মান অর্থাৎ ঐ সমস্ত-কর্মও জায়মান শব্দের মুখ্যার্থ, ইহা স্বীকার্য্য। তাহা হইলে জায়মান ঐ সমস্ত কর্মের সহিত যখন গৃহস্থেরই সম্বন্ধ—কারণ, গৃহস্থের কর্তব্যাক্রমে ঐ সমস্ত কর্ম বিহিত, তখন জায়মান শব্দের দ্বারা লক্ষণার সাহায্যে গৃহস্থ অর্থ বুঝা যাইতে পারে। কারণ, গৃহস্থত্ব সম্বন্ধেই ঐ সমস্ত কর্ম বিহিত হওয়ায় গৃহস্থ উহার কর্তৃত্ব বা অধিকারিত্ব সম্বন্ধ আছে। সুতরাং জায়মান কর্মের অধিকারী গৃহস্থই উক্ত প্রতিবাক্যে “জায়মান” শব্দের লাক্ষণিক অর্থ। উহা লক্ষণাকর হওয়া সন্দেহে লাক্ষণিক না হইলেও লাক্ষণিক শব্দ বলিয়া উহাকেও গুণশব্দ অর্থাৎ অপ্রধান শব্দ বলা হইয়াছে।

ভাষ্য। প্রত্যক্ষবিধানাভাবাদিতি চেৎ? ন, প্রতিষেধ-
ম্যাপি প্রত্যক্ষবিধানাভাবাদিতি। প্রত্যক্ষতো বিধীয়তে গার্হস্থ্যং

ব্রাহ্মণেন, যদি চাশ্রমাস্ত্রমভবিষ্যৎ, তদপি ব্যাখ্যাত প্রত্যক্ষতঃ, প্রত্যক্ষ-
বিধানাভাবাস্ত্যাস্ত্রমাস্ত্রমিতি । ন, প্রতিষেধস্যপি প্রত্যক্ষতো
বিধানাভাবঃ, ন, প্রতিষেধোহপি বৈ ব্রাহ্মণেন প্রত্যক্ষতো বিধীয়তে,
ন সন্ত্যাস্ত্রমাস্ত্রাণি, এক এব গৃহস্থাস্ত্রম ইতি, প্রতিষেধস্ত প্রত্যক্ষতোহ-
শ্রবণাদযুক্তমেতদिति । অধিকারাক্ত বিধানং বিদ্যাস্ত্রমবৎ । যথা
শাস্ত্রাস্ত্রাণি স্বে স্বেহধিকারে প্রত্যক্ষতো বিধায়কানি, নার্মাস্ত্রমভাবঃ,
এবমিদং ব্রাহ্মণং গৃহস্থশাস্ত্রং স্বেহধিকারে প্রত্যক্ষতো বিধায়কং
নাস্ত্রমাস্ত্রাণামভাবাদिति ।

ঋগ্ ব্রাহ্মণকাপবর্গাভিধায্যভিধীয়তে, ঋগ্ ব্রাহ্মণানি চাপ-
বর্গাভিধাদীনি ভবন্তি । ঋগ্ তাবৎ—

“কর্মভিমৃত্যুমুখো নিষেহুঃ প্রজাবন্তো দ্রবণমিচ্ছমানাঃ ।

অথাপরে ঋগো মনৌষিণঃ পরং কর্মভ্যোহমৃতত্বমানশুঃ” (১) ॥

“ন কর্মণা ন প্রজয়া ধনেন ত্যাগেনৈকেহমৃতত্বমানশুঃ ।

পরেণ নাকং নিহিতং গুহায়াং বিভ্রাজতে যদ্যবতয়ো বিশন্তি” (২) ॥

[বাজসনেয়সংহিতা (৩১।১৮) । তৈত্তিরীয় আরণ্যক (৩।১২৭) । কৈবল্যোপনিষৎ—১ম খণ্ড,
২৩ । নারায়ণোপনিষৎ]

১। অনেক গ্রন্থকার এই প্রতি উদ্ধৃত করিয়াছেন। ঐমতাস্পতি সিদ্ধ “দাংখাতব্ধকানুর্ভূত” উক্ত প্রতি
উদ্ধৃত করিয়া, কর্ম ভাষ্য যে আত্মিক দুঃখনিবৃত্তি বা মুক্তি হয় না, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। তিনি তাৎপর্যটীকার
লিখিয়াছেন—“মৃত্যুমিতি প্রত্যভাবমিতার্থঃ। “পরং কর্মভ্য” ইতি কর্মভ্যোগমপবর্গসাধনং স্থায়িত্বি। “অমৃতত্ব”-
মিতি চাপবর্গে দর্শিতঃ।

২। সুচিতং কর্মভ্যোগমপবর্গসাধনং অতন্তরেণ বিশদয়তি “ন কর্মণা ন প্রজয়ে”তি। “পরেণ নাক”মিতি।
“নাক”মিতি অবিশ্রাম্যলক্ষয়তি, অবিকারঃ পরমিতার্থঃ। “নিহিতং গুহায়া”মিতি লৌকিকপ্রমাণাগোচরত্ব
দর্শয়তি।—তাৎপর্যটীকা।

“তাগেন মিথিল-স্রোত-স্মার্তকর্মণিত”গেন পরমহ-সংশয়কপেণ। “এক” মহান্নানঃ সম্প্রবায়বিধঃ। অমৃতত্ব-
মবিদ্যাদিমরূপভাবাহিতং। “অনন্ত”রানশিরে প্রাপ্তঃ।—কৈবল্যোপনিষদের শব্দানন্দকৃত “দীপিকা”। “এক”
মুখ্যঃ। নারায়ণকৃত “দীপিকা”।

“পরেণ” পরস্তাৎ। (“নাকং পরেণ”) স্বর্গস্তোপরি ইত্যর্থঃ। অথবা “পরেণ” পরং, “নাকং” আনন্দান্নানং।
“নিহিতং” ক্ষিপ্তং স্বয়মেব স্থিতং। “গুহায়াং” বৃদ্ধৌ। বিভ্রাজতে বিশেষেণ স্বয়ংপ্রকাশয়েন দীপ্যতে। “বৎ”
প্রদিকং বিশ্বব্যাপি স্বরূপং। “যতঃ” কৃতসম্রাসাঃ প্রব্রজতাঃ ব্রহ্মদাক্ষ্যংকারং সম্প্রতিপন্নঃ। “বিশন্তি” প্রবিশন্তি।
ইদং বয়ং অ ইতি সাক্ষ্যংকরেণ তদেব ভবন্তীত্যর্থঃ।—শঙ্করানন্দকৃত “দীপিকা”। “গুহায়াং” অজ্ঞানগহবরে।
—নারায়ণকৃত দীপিকা।

“বেদাহমেতং পুরুষং মহান্তমাদিত্যবর্ণং তমসঃ পরস্তাং ।

তমেব বিদিত্বাহতিমৃত্যুমেতি নান্যঃ পশ্বা বিদ্যতেহয়নায়” (১) ॥

(শ্বেতাশ্বতর, তৃতীয় অঃ, ৮ম) ।

অথ ব্রাহ্মণানি—

“ত্রয়ো ধর্ম-স্কন্ধা যজ্ঞোহধ্যয়নং দানমিতি প্রথমস্তপ এব, দ্বিতীয়ে
ব্রহ্মচার্য্যার্চ্যাকুলবাসী, তৃতীয়েহত্যন্তমান্নানমার্চ্যাকুলেহবসাদয়ন্ সর্ব
এবৈতে পুণ্যালোকা ভবন্তি, ব্রহ্মসংস্থোহমৃতত্বমেতি (২) ।”

(ছান্দোগ্য-উপনিষৎ, দ্বিতীয় অঃ, ২৩শ খণ্ড)

“এতমেব প্রব্রাজিনো লোকমিচ্ছন্তঃ প্রব্রজন্তী”তি (৩) ।

(বৃহদারণ্যক, চতুর্থ অঃ, চতুর্থ ব্রাঃ—২২শ)

“অথো খন্ডাঙ্কঃ কামময় এবায়ং পুরুষ ইতি, স যথাকামো ভবতি
তৎকৃতুর্ভবতি, যৎকৃতুর্ভবতি তৎ কস্ম কুরুতে, যৎ কস্ম কুরুতে তদভি-
সম্পদ্যতে (৪) ।”—[বৃহদারণ্যক ৪।৪।৫] ইতি কস্মভিঃ সংসরণমুক্ত্য। প্রকৃত-
মন্যুপদিশন্তি—

১। “বেদ” জানে। তমেতং পরমান্নং বেদং প্রভাগান্নং সাক্ষিৎ “পুরুষং”,—“মহান্তং” সর্বস্বহং ।
“আদিত্যবর্ণং” প্রকাশরূপং । “তমসো”হস্তানাৎ পরস্তাৎ । তমেব “বিদিত্বাহতিমৃত্যুমেতি” মৃত্যুমেতি কস্মদম্মান্যতঃ
পশ্বা বিদ্যতে “হয়নায়” পরমপবপ্রাপ্তয়ে ।—শাকরভাষ্য । “তমসঃ পরস্তা”বিত্তি অবিদা তমঃ, তস্ত পরস্তাৎ ।
“আদিত্যবর্ণমিতি নিত্যপ্রকাশমিত্যর্থঃ । তদনেন ঈশঃপ্রাধানতাপর্বগোপায়ত্বমুক্তং —তাৎপর্য্যটীকা ।

২। ত্রয়স্ত্রিঃখাঃ ধর্মস্ত স্কন্ধা ধর্মস্কন্ধা ধর্মপ্রবিভাগা ইত্যর্থঃ । কে তে ইত্যহ যজ্ঞোহগ্নিহোজাদিঃ ।
অধ্যয়নং সন্যাসমস্ত পণ্যাদেরভাসঃ । দানং বহির্কেনি যথাসক্তি দ্রব্য-সংবিভাগো ভিক্ষমাণেভ্যঃ । ইতোব প্রথমো
ধর্মস্কন্ধঃ । তপ এব দ্বিতীয়ঃ, “তপ” ইতি কৃচ্ছ্রাচারাদি, তবাস্তাপসঃ পরিত্রাড়া, ন ব্রহ্মসংস্থঃ আশ্রমধর্মমাত্রসংস্থঃ
ব্রহ্মসংস্থঃ ব্রহ্মতত্ত্বশ্রবণং, দ্বিতীয়ে ধর্মস্কন্ধঃ । ব্রহ্মচার্য্যার্চ্যাকুলে বস্ত্রঃ শীলমতেতি আচার্য্যাকুলবাসী । অত্যন্তঃ
যাবজ্জীবনায়নং নিরুপমৈরার্চ্যাকুলেহবসাদয়ন্ স্পর্শয়ন্ দেহং তৃতীয়ে ধর্মস্কন্ধঃ । “ঐতন্ত্ৰ্য”মিত্যাদি বিশেষণান্নৈতিক
ইত্যবগম্যতে । “সর্ব এতং ত্রয়োহপ্যাশ্রমিণো যথোক্তৈর্ধর্মৈঃ পুণ্যালোকা ভবন্তি । পুণ্যো লোকাঃ যেষাং ত ইমে
পুণ্যালোকা আশ্রমিণো ভবন্তি । অবশিষ্টব্রহ্মতত্ত্বঃ পরিত্রাড়া ব্রহ্মসংস্থো ব্রহ্মনি সম্যক স্থিতঃ সোহমৃতত্বং পুণ্যালোকবিলক্ষণ-
সংসরণতাবমাত্তিকমেতি, নাপেক্ষিকং দেবাদ্যমৃতত্বং, পুণ্যালোকাৎ পুণ্যমৃতত্বং বিভাগকরণং ।—শাকরভাষ্য ।

“বজ্র” ইত্যাদিনা গৃহস্থশ্রমে দর্শিতঃ । “তপ” এবতি বনপ্রস্থশ্রমঃ । “ব্রহ্মচারী”তি ব্রহ্মচার্য্যশ্রমঃ ।
এষামভ্যুদয়লক্ষণং কলমাহ “সর্ব এবৈত” ইতি । চতুর্থীশ্রমমাহ “ব্রহ্মসংস্থ” ইতি ।—তাৎপর্য্যটীকা ।

৩। এতঃসবায়ানং স্বং লোকমিচ্ছন্তঃ প্রার্থয়ন্তঃ প্রব্রাজিনঃ প্রব্রজনশীলাঃ প্রব্রজন্তি প্রকর্ষণে ব্রজন্তি সর্কানি কস্মানি
সন্নাসন্তীত্যর্থঃ ।—শাকরভাষ্য ।

৪। “অথো” অপ্যন্যো ব্রহ্মমোক্ষকুণলাঃ যথাক্রমে.....তস্মাৎ কামময় এবায়ং পুরুষঃ.....তস্মাৎ সচ কামময়ঃ সন্
বাদশ্চেন কামেন যথাকামো ভবতি তৎকৃতুর্ভবতি স কাম ঈষদভিলাষমাপ্রোক্তিযাক্তো যস্মিন বিষয়ে ভবতি সোহবিহন্ত-

“ইতি নু কাময়মানৈহথাকাময়মানো যোহকামো নিকাম আপ্তকাম
আত্মকামো ন তস্ম প্রাণা উৎক্রামন্তি ব্রহ্মৈব সন্ ব্রহ্মাপ্যেতী”তি (১) ।

(বৃহদারণ্যক, চতুর্থ অঃ, চতুর্থ ব্রাঃ—৬)

তত্র যদুক্তমুণানুব্রাহ্মাদপবর্গাভাব ইত্যেতদযুক্তমিতি ।

“যে চত্বারঃ পথয়ো দেবযানাঃ”—(তৈত্তিরীর সংহিতা,—৭।৭।২।৩)

ইতি চ চাতুরাশ্রম্যশ্রুতৈরেকাশ্রম্যানুপপত্তিঃ ॥৫৯॥

অনুবাদ । প্রত্যক্ষতঃ বিধান না থাকায় (আশ্রমাস্তুর নাই) ইহা যদি বল ?
না, অর্থাৎ তাহা বলিতে পার না, যেহেতু প্রতিষেধেরও প্রত্যক্ষতঃ বিধান নাই ।
বিশদার্থ এই যে, (পূর্বপক্ষ) “ব্রাহ্মণ”কর্তৃক অর্থাৎ বেদের “ব্রাহ্মণ” নামক অংশ-
বিশেষকর্তৃক প্রত্যক্ষতঃ গার্হস্থ্য (গৃহস্থাশ্রম) বিহিত হইয়াছে যদি আশ্রমাস্তুর
থাকিত, তাহাও প্রত্যক্ষতঃ বিহিত হইত, প্রত্যক্ষতঃ (আশ্রমাস্তুরের) বিধান না
থাকায় আশ্রমাস্তুর অর্থাৎ গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আশ্রম নাই । (উত্তর) না, যেহেতু
প্রতিষেধেরও প্রত্যক্ষতঃ বিধান নাই । বিশদার্থ এই যে, আশ্রমাস্তুর নাই, একই
গৃহস্থাশ্রম, এইরূপে প্রতিষেধও অর্থাৎ আশ্রমাস্তুরের অভাবও “ব্রাহ্মণ” কর্তৃক
প্রত্যক্ষতঃ বিহিত হয় নাই ; প্রত্যক্ষতঃ প্রতিষেধের অশ্রবণবশতঃ অর্থাৎ প্রত্যক্ষ
কোন শ্রুতির দ্বারাই আশ্রমাস্তুর নাই, একই গৃহস্থাশ্রম, এই সিদ্ধান্তের শ্রবণ না
হওয়ায় ইহা অর্থাৎ আশ্রমাস্তুর নাই, এই মত অযুক্ত । পরন্তু শাস্ত্রাস্তুরের দ্বারা
অধিকারপ্রযুক্ত বিধান হইয়াছে । বিশদার্থ এই যে, যেমন শাস্ত্রাস্তুরসমূহ স্ব স্ব
অধিকারে প্রত্যক্ষতঃ বিধায়ক, পদাশ্রমাস্তুরের অভাববশতঃ নহে, এইরূপ গৃহস্থাশ্রম

মানঃ ক্ষুণ্ণীভবন্ ক্রতুত্বমাপদতে । ক্রতুর্নামধাবসাহো নিশ্চয়ঃ বদনস্তুরা ক্রিয়া প্রদর্শতে । যৎক্রতুর্ভবতি বাদৃক-
কামকার্যেণ ক্রতুনা বধাক্রমক্রতুরন্ত, সোহয়ং যৎক্রতুর্ভাতি তৎ কর্ম কুরুতে, যদ্বিষয়ঃ ক্রতুস্তৎফলনির্ভূতয়ে যদযোগ্যং
কর্ম তৎ কুরুতে নির্দর্শয়তি । যৎ কর্ম কুরুতে তদভিসম্পদ্যতে, তদীয়ং ফলমভিসম্পদ্যতে । —শাকর ভাষ্য ।

১। “ইতিনু” এংনু কাময়মানঃ সংসরতি, যস্মৎ কাময়মান এঃবৎ সংসরতি অথ তস্মাদেকমদ্বয়ানু ন কচিৎ সং-
সরতি ।.....কথং পুনরকাময়মানো ভবতি ? “যোহকামো” ভবতসাবকাময়মানঃ । কথমকামতেতুচ্চাতে “যো নিকামঃ”,
যস্মান্নিগতাঃ কামাঃ সোহয়ং নিকামঃ । কথং কামা নির্গচ্ছন্তি ? য “আপ্তকামো” ভবতি আপ্তঃ কাম যেন স আপ্ত-
কামঃ । কথংপাপ্তে কামঃ ? “আত্মকাম”হেন,—সন্তোষো ন ত্তঃ কামদ্বিত্বেনা বস্তুস্তত্ত্বতঃ পদার্থো ভবতি ।.....
“তৈশ্চৈব অকাময়মানস্ত ব্রহ্মভাবো গমনকারণ্যভাবঃ প্রাণা বাগাবয়ো নোৎক্রামন্তি, কিন্তু বিদ্বান্ স ইহৈব ব্রহ্ম যদাপি
দেহবানিব লক্ষ্যতে, স ব্রহ্মৈব সন্ ব্রহ্মাপ্যেতী” —শাকর ভাষ্য । “কাময়মানো য আসীৎ স এবাশ্রাকাময়মানো
ভবতি । অকাময়মানঃ কামঃ পরিহরন্ তৎপরিহারসিদ্ধৌ সোহকাময়ন্, তস্ম বাগাবান্ “নিকাম” ইতি । “আত্মকাম”ইতি
কৈবল্যোপেতাত্মকামঃ, তৎপ্রাপ্ত্য আপ্তকামো ভবতি । “ন তস্ম প্রাণা” ইতি শাস্ত্রোক্তা ভবতীত্যর্থঃ । —তাৎপৰ্য্যটীকা ।

অর্থাৎ গৃহস্থের কর্তব্যবোধক শাস্ত্র এই “ব্রাহ্মণ” (“ব্রাহ্মণ” নামক বেদাংশ) স্বকীয় অধিকারে অর্থাৎ গৃহস্থের কর্তব্য বিষয়েই প্রত্যক্ষতঃ বিধায়ক, আশ্রমান্তরের অভাব-বশতঃ নহে ।

অপবর্গপ্রতিপাদক “ঋক্” ও “ব্রাহ্মণ”ও কথিত হইতেছে, অপবর্গপ্রতিপাদক অনেক ঋক্ (মন্ত্র) এবং ব্রাহ্মণ অর্থাৎ “ব্রাহ্মণ” নামক শ্রুতিও আছে । ঋক্ বলিতেছি,—

“পুত্রবান্ ও ধনেচ্ছু ঋষিগণ অর্থাৎ গৃহস্থ ঋষিগণ কৰ্ম্মদ্বারা মৃত্যু (পুনর্জন্ম) লাভ করিয়াছেন । এবং অপর মনীষী ঋষিগণ অর্থাৎ কৰ্ম্মত্যাগী জ্ঞানী ঋষিগণ কৰ্ম্ম হইতে পর অর্থাৎ কৰ্ম্মত্যাগজনিত অমৃতত্ব (মোক্ষ) লাভ করিয়াছেন ।”

“কৰ্ম্মদ্বারা নহে, পুত্রের দ্বারা নহে, ধনের দ্বারা নহে, এক (মুখ্য) অর্থাৎ সন্ন্যাসী জ্ঞানিগণ কৰ্ম্মত্যাগের দ্বারা মোক্ষ লাভ করিয়াছেন । ‘নাক’ অর্থাৎ অবিদ্যা হইতে পর গুহানিহিত (লৌকিক প্রমাণের অগোচর) যে বস্তু অর্থাৎ ব্রহ্ম স্বয়ং প্রকাশিত হন, যতিগণ (সন্ন্যাসী জ্ঞানিগণ) যঁহাতে প্রবেশ করেন অর্থাৎ যঁহাকে লাভ করেন ।”

“আমি আদিত্যবর্ণ (নিত্যপ্রকাশ) তমঃপর অর্থাৎ অবিদ্যা হইতে পর (অবিদ্যাশূন্য) এই মহান্ পুরুষকে অর্থাৎ ব্রহ্মকে জানি, তাঁহাকেই জানিয়া মৃত্যুকে অতিক্রম করে অর্থাৎ মুক্তিলাভ করে, “অয়নে”র নিমিত্ত অর্থাৎ পরম-পদপ্রাপ্তি বা মোক্ষ-লাভের নিমিত্ত অণু পন্থা নাই ।”

অনন্তর “ব্রাহ্মণ” অর্থাৎ বেদের ব্রাহ্মণ-ভাগের অন্তর্গত কতিপয় শ্রুতিবাক্য (বলিতেছি),—

“ধর্ম্মের স্বরূপ অর্থাৎ বিভাগ তিনটি—যজ্ঞ, অধ্যয়ন ও দান ; ইহা প্রথম বিভাগ । তপস্শাই দ্বিতীয় বিভাগ । আচার্য্যকুলে অত্যন্ত (যাবজ্জীবন) আত্মাকে অবসন্ন করতঃ অর্থাৎ দেহযাপন করতঃ আচার্য্যকুলবাসী ব্রহ্মচারী, তৃতীয় বিভাগ । ইহারা সকলেই অর্থাৎ পূর্বোক্ত যজ্ঞাদিকারী গৃহস্থ, তপস্শাকারী, বানপ্রস্থ এবং নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারী, এই ত্রিবিধ আশ্রমাই পুণ্যলোক (পুণ্যলোক প্রাপ্ত) হন, “ব্রহ্মসংস্থ” অর্থাৎ ব্রহ্মনিষ্ঠ চতুর্থাশ্রমী সন্ন্যাসী অমৃতত্ব (মোক্ষ) প্রাপ্ত হন” ।

“এই লোকেই অর্থাৎ আত্মলোকেই ইচ্ছা করতঃ প্রব্রজনশীল ব্যক্তিগণ প্রব্রজ্যা করেন অর্থাৎ সর্ব কৰ্ম্ম সন্ন্যাস করেন” ।

“এবং (বন্ধ-মোক্ষ-কুশল অণু ব্যক্তিগণও) বলিয়াছেন,—এই পুরুষ (জীব)

কামময়ই, সেই পুরুষ “যথাকাম” (যে রূপ কামনাবিশিষ্ট) হয়, “তৎক্রতু” অর্থাৎ সেই কামজনিত অধ্যবসায়সম্পন্ন হয়, “যৎক্রতু” হয়, অর্থাৎ যে রূপ অধ্যবসায়-সম্পন্ন হয়, সেই কর্ম করে, অর্থাৎ যে বিষয়ে অধ্যবসায়সম্পন্ন হয়, তাহার ফল সম্পাদনের জন্য যোগ্য কর্ম করে; যে কর্ম করে, তাহা অভিসম্পন্ন হয়, অর্থাৎ সেই কর্মের ফলপ্রাপ্ত হয়।—এই সমস্ত বাক্যের দ্বারা কর্মদ্বারা সংসার বলিয়া অর্থাৎ কামই কর্মের মূল এবং ঐ কর্মদ্বারা জীবের পুনঃ পুনঃ সংসারই হয়, মোক্ষ হয় না, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া, (পবে) অপর প্রকৃত বিষয় উপদেশ করিতেছেন—

“এইরূপ কামনাবিশিষ্ট পুরুষ (সংসার করে); অতএব কামনাশূন্য পুরুষ (সংসার করে না)। যিনি “অকাম” “নিকাম” “অপ্তকাম” “আত্মকাম” অর্থাৎ যিনি কৈবল্যবিশিষ্ট আত্মাকে কামনা করিয়া কৈবল্য বা মোক্ষ প্রাপ্ত হওয়ায় অপ্তকাম হইয়া সর্ববিষয়ে নিকাম হন, তাহার প্রাণ উৎকান্ত হয় না অর্থাৎ মৃত্যুকালে তাহার প্রাণের উর্দ্ধগতি হয় না অথবা মৃত্যু হয় না, তিনি ব্রহ্মই হইয়া ব্রহ্মকে প্রাপ্ত হন”।

তাহা হইলে অর্থাৎ পূর্বোক্ত নাম শ্রুতিবাক্যের দ্বারা চতুর্থাশ্রম প্রতিপন্ন হইলে “ঋণানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের অভাব” এই যে (পূর্বপক্ষ) উক্ত হইয়াছে, ইহা অযুক্ত।

“দেবদান (দেবলোকপ্রাপক) যে চারিটি পথ অর্থাৎ যে চারিটি আশ্রম,” এই শ্রুতিবাক্যেও চতুরাশ্রমের শ্রবণবশতঃ এক আশ্রমের অর্থাৎ গৃহস্থাশ্রমই একমাত্র আশ্রম, এই সিদ্ধান্তের উপপত্তি হয় না।

টিপ্পনী। ভাষ্যকার পূর্বে বদ্বিঃছেন যে, অথচ চতুর্গ ভগ্নে প্রব্রজ্য (সন্ন্যাস) বিহিত হওয়ার ঐ সময়ে মোক্ষের জন্য শ্রবণমননাদি অন্তর্ধানের কোন বাধক নাই। কারণ, যজ্ঞাদি কর্ম বাহা মোক্ষার্ণ অন্তর্ধানের প্রতিবন্ধকরূপে কথিত হইয়াছে, তাহা গৃহস্থেরই কর্তব্য, চতুর্গাশ্রমী সন্ন্যাসীর ঐ সমস্ত পরিত্যাজ্য। ভাষ্যকার এখন পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে পূর্বপক্ষ বদ্বিঃছেন যে, অথচ আশ্রমের প্রত্যেক বিধান না থাকায় উহা বেদবিহিত নহে, সূত্রবাং উহা নাই। অর্থাৎ শ্রুতিতে সাক্ষ্যঃ বিধিবাক্যের দ্বারা গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমের বিধান পাওয়া যায় না, অথচ আশ্রম থাকিলে অবশ্য তাহারও ঐরূপ বিধান পাওয়া বাইত; সূত্রবাং অথচ আশ্রম নাই, গৃহস্থাশ্রমই একমাত্র আশ্রম। তাহা হইলে যজ্ঞাদি কর্ম পরিত্যাগ করিয়া মোক্ষের জন্য অন্তর্ধান করিবার সময় না থাকায় মোক্ষের অভাব অর্থাৎ মোক্ষ অদম্ভব, এই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের নিরাস হইতে পারে না। বস্তুতঃ গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রম নাই, একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই বেদবিহিত, ইহাও

একটি সুপ্রাচীন মত, ইহা বুঝিতে পারা যায়। কারণ, সংহিতাকার মহর্ষি গৌতম প্রথমে চতুরাশ্রমবাদের উল্লেখ করিয়া, শেষে গৃহস্থাশ্রমই একমাত্র আশ্রম, এই মতের উল্লেখ করিয়াছেন এবং তিনিও গার্হস্থ্যের প্রত্যক্ষ বিধানকেই ঐ মতের সাধক হেতু বলিয়াছেন। তাঁহার নিজেরও যে, উহাই মত, ইহাও তাঁহার ঐ চরম উক্তির দ্বারা বুঝিতে পারা যায়। পরন্তু মহর্ষি জৈমিনিও যে, বেদে গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমের বিধি স্বীকার করেন নাই, তিনি ব্রহ্মচর্য্যাদিবোধক শ্রুতিসমূহের অতীতরূপ উদ্দেশ্য ও তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন, ইহা বেদান্তদর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের অষ্টাদশ শ্লোকে কথিত হইয়াছে এবং উহার পরে মহর্ষি বাদরায়ণের মতে যে, আশ্রমাস্তরও অমূল্য, ইহা কথিত ও সমর্থিত হইয়াছে। শারীরকভাষ্যকার ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য সেখানে প্রথম শ্লোকের ভাষ্যে জৈমিনির মতের যুক্তি প্রকাশ করিয়া, পরে বাদরায়ণের মতের ব্যাখ্যা করিতে একাশ্রমবাদ খণ্ডন করিয়া, চতুরাশ্রমবাদেরই সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বপক্ষ-বাদীর প্রথম কথা এই যে, শ্রুতিতে প্রত্যক্ষতঃ কেবল গৃহস্থাশ্রমেরই বিধান পাওয়া যায়। এবং ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলের পঞ্চাশীতি (৮৫) শ্লোকের বিবাহ-প্রকরণীয় অনেক শ্রুতির দ্বারা গৃহস্থাশ্রমেরই বিধান বুঝা যায়। যজ্ঞাদি কর্ম্মবোধক বেদের “ব্রাহ্মণ”-ভাগের দ্বারাও গৃহস্থাশ্রমেরই বৈধিত্ব বুঝা যায়। সুতরাং স্মৃতি, ইতিহাস ও পুরাণে যে চতুরাশ্রমের বিধি আছে, তাহা শ্রুতিবিরুদ্ধ হওয়ায় প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা যায় না। কারণ, শ্রুতিবিরুদ্ধ স্মৃতি অপ্রমাণ, ইহা মহর্ষি জৈমিনি স্পষ্ট বলিয়াছেন^১। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের অর্থাৎ একাশ্রমবাদের সমর্থন পক্ষে শেষ কথা বলিয়াছেন যে, শ্রুতি স্মৃতি প্রভৃতি শাস্ত্রে আশ্রমাস্তরের বিধান থাকিলেও তাহা অনধিকারীর সম্বন্ধেই গ্রহণ করা যায়। অর্থাৎ অন্ধ পশু প্রভৃতি যে সকল ব্যক্তি গৃহস্তাচিত যজ্ঞাদি কর্ম্ম অনধিকারী, তাহাদিগের সম্বন্ধেই আশ্রমাস্তর বিহিত হইয়াছে। কিন্তু গৃহস্তাচিত কর্ম্মসমর্থ ব্যক্তির পক্ষে একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই বিহিত,—তাঁহার পক্ষে কখনও অন্য আশ্রম নাই। শঙ্করাচার্য্য বৃহদারণ্যক উপনিষদের ভাষ্যে চতুর্থ অধ্যায়ের পঞ্চম ব্রাহ্মণের ব্যাখ্যা সমাপ্ত করিয়া, শেষে উক্ত মতভেদের বিস্তৃত সমালোচনা করিয়াছেন। তিনি সেখানে প্রথমে পূর্বোক্ত মতের সমর্থন করিতে সমস্ত বক্তব্য প্রকাশ করিয়া, পরে উহার খণ্ডন-পূর্বক সন্ন্যাসাশ্রমের অবশ্যকত্ব ও বৈধিত্ব সমর্থন করিয়াছেন। বিশেষ জিজ্ঞাস্য তাহা দেখিলে এখানে জ্ঞাতব্য অনেক বিষয় জানিতে পারিবেন।

ভাষ্যকার বাৎস্ত্যয়ন পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের প্রকাশ ও ব্যাখ্যা করিয়া, উহার খণ্ডন করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আশ্রম নাই, ইহা বলা যায় না। কারণ, বেদের ব্রাহ্মণ-ভাগে আশ্রমাস্তরের প্রত্যক্ষতঃ বিধান না থাকিলেও আশ্রমাস্তরের প্রতিষেধ অর্থাৎ অভাবেরও প্রত্যক্ষতঃ বিধান নাই। অর্থাৎ গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আশ্রম গ্রহণ করিবে না, এইরূপ নিষেধও কোন

১। “তস্তাশ্রমবিকল্পমেকং ক্রান্তে ব্রহ্মচারী গৃহস্থা ভিক্ষুর্দীক্ষামন ইতি”।

“একাশ্রমস্তাচার্য্যঃ প্রত্যক্ষবিধানং ইহাস্ত”।—গৌতমসংহিতা, তৃতীয় অঃ।

২। “বিবোধে হনপেক্ষঃ স্তাসতি হনুমানঃ”।—জৈমিনিসূত্র (পূর্বদীর্ঘাংশঃ, ১৩ঃ৩)

প্রত্যক্ষ শ্রুতির দ্বারা শ্রুত হয় না। সুতরাং পূর্বপক্ষবাদীরা পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারা আশ্রমাস্তুর
নাই, একমাত্র গৃহস্থশ্রমই আশ্রম, এই সিদ্ধান্ত প্রতিপন্ন হয় না। ভাষ্যকারের গূঢ় তৎপর্য্য
এই যে, কোন শ্রুতির সহিত চতুর্বাশ্রমবিধায়ক শ্রুতির বিরোধ হইলে মহর্ষি জৈমিনির “বিরোধে
অনপেক্ষং ত্য়াং” এই বাক্যানুসারে ঐ সমস্ত শ্রুতির অপ্ৰামাণ্য বলা যাইতে পারে। কিন্তু কোন
শ্রুতির সহিত ঐ সমস্ত শ্রুতির বস্তুতঃ কোন বিরোধ নাই। কারণ, কোন শ্রুতির দ্বারা ই আশ্রমাস্তুর-
রের নিষেধ বিহিত হয় নাই। পরন্তু কোন শ্রুতির সহিত শ্রুতির বিরোধ না থাকিলে ঐ শ্রুতির
দ্বারা উহার মূল শ্রুতির অনুমানই করিতে হইবে, ইহাও শেষে মহর্ষি জৈমিনি “অনতি হ্যনুমানং”
এই বাক্যের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন। শ্রুতির দ্বারা উহার মূল যে শ্রুতির অনুমান করিতে হয়,
তাহার নাম অনুমেরশ্রুতি। উহা উচ্ছন্ন বা প্রচ্ছন্ন হইলেও প্রত্যক্ষ শ্রুতির ত্য্য প্রমাণ।
সুতরাং চতুর্বাশ্রমবিধায়ক বহু শ্রুতির দ্বারা উহার মূল যে শ্রুতির অনুমান করা যায়, তদ্বারা
চতুর্বাশ্রমই যে শ্রুতিবিহিত, ইহা অবশ্য বুঝা যায়। প্রশ্ন হইতে পারে যে, যদি চতুর্বাশ্রমই
বেদবিহিত হয়, তাহা হইলে বেদের “ব্রাহ্মণ”-ভাগে একমাত্র গৃহস্থশ্রমেরই বিধান হইয়াছে কেন?
অথ আশ্রমের বিধান না হওয়ায় উহার প্রতিষেধও অনুমান করা যাইতে পারে, অর্থাৎ অথ
আশ্রম নাই, ইহাও বেদের সিদ্ধান্ত খলিয়া বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকার এই জ্ঞাত্য পবে বলিয়াছেন
যে, বেদের “ব্রাহ্মণ”ভাগে অধিকারপ্রযুক্তই কেবল গৃহস্থশ্রমের বিধান হইয়াছে, আশ্রমাস্তুরের
অভাবপ্রযুক্ত নহে। যেমন “বিদ্যাস্তুর” অর্থাৎ ব্যাকরণশাস্ত্রস্তুরে স্বীয় অধিকারপ্রযুক্তই ভিন্ন
ভিন্ন পদার্থের বিধান হইয়াছে। তাহাতে যে, অথ পদার্থের বিধান হব নাই, তাহা অথ পদার্থের
অভাবপ্রযুক্ত নহে। তৎপর্য্য এই যে, বেদের ব্রাহ্মণভাগ—বাহা গৃহস্থশাস্ত্র অর্থাৎ গৃহস্থেরই
কর্তব্যপ্রতিপাদক শাস্ত্র, গৃহস্থের কর্তব্যবিষয়েই তাহার অধিকার। তদনুসারে তাহাতে গৃহস্থা-
শ্রমেরই বিধান ও গৃহস্থেরই কর্তব্য কর্মের বিধান হইয়াছে, অথ আশ্রমের বিধান হয় নাই।
কারণ, তাহার বিধানে উহার অধিকার নাই। যেমন শব্দরূপাদক ব্যাকরণশাস্ত্রে স্বীয় অধিকারানু-
সারেই প্রতিপাদ্য পদার্থের বিধান হইয়াছে; শাস্ত্রাস্তুরের প্রতিপাদ্য অথ পদার্থের বিধান হয়
নাই। কিন্তু তাহাতে যে অথ পদার্থই নাই, অথ পদার্থের অভাবপ্রযুক্তই ব্যাকরণশাস্ত্রে তাহার
বিধান হয় নাই, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তদ্রূপ বেদের ব্রাহ্মণভাগে আশ্রমাস্তুরের বিধান নাই
বলিয়া উহার অভাবই বেদের সিদ্ধান্ত, উহার অভাবপ্রযুক্তই বিধান হয় নাই, ইহা প্রতিপন্ন হয় না।
ফলকথা, ব্যাকরণাদি শাস্ত্রাস্তুরের ত্য্য গৃহস্থশাস্ত্র বেদের ব্রাহ্মণভাগও স্বকীয় অধিকারানুসারে
প্রত্যক্ষতঃ অর্থাৎ সাক্ষ্যে বিধিব্যাক্যের দ্বারা গৃহস্থশ্রমেরই বিধায়ক। এই জ্ঞাত্য তাহাতে প্রত্যক্ষতঃ
অথ আশ্রমের বিধান হয় নাই, অথ আশ্রমের অভাবপ্রযুক্তই যে বিধান হয় নাই, তাহা নহে।

আপত্তি হইতে পারে যে, বেদের “ব্রাহ্মণ”ভাগে যেমন সন্ন্যাসশ্রমের বিধান নাই, তদ্রূপ বেদের
আর কোন স্থানেও ত উহার বিধান নাই, সুতরাং সন্ন্যাসশ্রমও যে বেদবিহিত, ইহা কিরূপে
স্বীকার করা যায়? তদ্বিষয়ে বেদপ্রমাণ ব্যতীত কেবল পূর্বোক্ত যুক্তির দ্বারা উহা স্বীকার
করা যায় না। ভাষ্যকার এই জ্ঞাত্য শেষে বলিয়াছেন যে, অপবর্গপ্রতিপাদক “ঋক্” এবং “ব্রাহ্মণ”ও

বলিতেছি। অর্থাৎ বেদের মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ-ভাগের অন্তর্গত অপবর্গপ্রতিপাদক অনেক শ্রুতিবাক্য আছে, তদ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমও যে, অবিকারিবিশেষের পক্ষে বেদবিহিত, ইহা বুঝা যায়। তাৎপর্য্য এই যে, বেদে প্রত্যক্ষতঃ অর্থাৎ সাক্ষ্যে বিবিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের বিধান না থাকিলেও বেদের জ্ঞানকাণ্ডে অনেক শ্রুতিবাক্য আছে, তদ্বারা সন্ন্যাসের বিধি কল্পনা করা যায়। সাক্ষ্যে বিধিবাক্য না থাকিলেও অর্থবাদবাক্যের দ্বারা উহার কল্পনা বা বোধ হইয়া থাকে, ইহা মীমাংসাশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত। বেদে ইহার বহু উদাহরণ আছে ; মীমাংসকগণ তাহা প্রদর্শন করিয়া বিচারদ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার প্রথম “ঋক্” বলিয়া যে তিনটি শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা উপনিষদের মধ্যে কথিত হইলেও মন্ত্র। উপনিষদে অনেক মন্ত্রও কথিত হইয়াছে। “বৃহদারণ্যক” প্রভৃতি উপনিষদে “ঋক্” বলিয়াও অনেক শ্রুতির উল্লেখ দেখা যায়। ঋতাস্থতর ও নারায়ণ উপনিষদে অনেক মন্ত্র কথিত হইয়াছে—বাহা এখনও কৰ্ম্মবিশেষে প্রযুক্ত হইতেছে।

ভাষ্যকারের উক্ত “কৰ্ম্মভিঃ” ইত্যাদি প্রথম মন্ত্রে বলা হইয়াছে যে, যে সকল ঋষি পুত্রবান্ ও ধনেচ্ছু অর্থাৎ ঐহাদিগের পুত্রৈষণা ও বৈদৈষণা ছিল, তাঁহারা কৰ্ম্ম করিয়া তাহার ফলে মৃত্যু অর্থাৎ পুনঃ পুনঃ জন্মভোগ করিয়াছেন। কিন্তু অপর মনীষী ঋষিগণ অর্থাৎ পুরুষোক্ত-বিপরীত কৰ্ম্মত্যাগী জ্ঞানার্থী ঋষিগণ কৰ্ম্ম ত্যাগ করিয়া মোক্ষলাভ করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কৰ্ম্মত্যাগ অর্থাৎ সন্ন্যাস ব্যতীত মোক্ষ হয় না, ইহা বুঝা যায়। সূতরাং উহার দ্বারা মুমুক্শুর পক্ষে সন্ন্যাসের বিধিও বুঝা যায়। “ন কৰ্ম্মণা” ইত্যাদি দ্বিতীয় শ্রুতিবাক্যেও কৰ্ম্মাদির দ্বারা মোক্ষ হয় না, ত্যাগের দ্বারা মোক্ষ হয়, ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে এবং “ত্যাগ” শব্দের দ্বারা সন্ন্যাসই গৃহীত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। সূতরাং উহার দ্বারাও সন্ন্যাসের বিধি বুঝা যায়। কারণ, সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত উক্ত শ্রুতি-কথিত ত্যাগের উপপত্তি হইতে পারে না। উক্ত শ্রুতিবাক্যের পদার্থে “নাক্” শব্দের দ্বারা অবিদ্যাই উপলক্ষিত হইয়াছে। কৈবল্যোপনিষদের “দীপিকা”কার শঙ্করানন্দ ও নারায়ণ প্রসিদ্ধার্থ রক্ষা করিতে অন্তরূপ ব্যাখ্যা করিলেও তাৎপর্য্যটীকাকার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “নাক্” শব্দের দ্বারা অবিদ্যা অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং ঐ ব্যাখ্যাই সম্প্রদায়সিদ্ধি মনে হয়। “বেদহেনতঃ” ইত্যাদি তৃতীয় শ্রুতিবাক্যের দ্বারা পরমাশ্রয় তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত মোক্ষ হইতে পারে না, এই তত্ত্ব কথিত হওয়ায় উহার দ্বারাও সন্ন্যাসের বিধি বুঝা যায়। তাৎপর্য্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, ইহার দ্বারা ঈশ্বরপ্রতিপাদন যে, মোক্ষের উপায়, ইহা কথিত হইয়াছে। বস্তুতঃ শ্রামণ্যতে ঈশ্বরতত্ত্বজ্ঞানও মোক্ষে আবশ্যক, ঈশ্বরতত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত মোক্ষ হয় না। দ্বিতীয় অঙ্কিকের প্রারম্ভে এ বিষয়ে আলোচনা পাওয়া যাইবে। মূলকথা, ভাষ্যকারের উক্ত মন্ত্রত্রয় অপবর্গের প্রতিপাদক। উহার দ্বারা অপবর্গের অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হওয়ায় অপবর্গের অনুষ্ঠান ও তাহার কাল এবং তৎকালে কৰ্ম্মত্যাগ বা সন্ন্যাসের কর্তব্যতাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। কারণ, যজ্ঞাদি কৰ্ম্মত্যাগ ব্যতীত অপবর্গার্থ শ্রবণ মননাদি অনুষ্ঠানে অধিকার হয় না, ইহা পূর্বেই উক্ত হইয়াছে। সূতরাং অপবর্গের অস্তিত্ব স্বীকার করিতে হইলেই সন্ন্যাসাশ্রমের বৈধত্বও স্বীকার করিতে হইবে, ইহাই এখন ভাষ্যকারের মূল তাৎপর্য্য। বস্তুতঃ নারায়ণ উপনিষদে “ন কৰ্ম্মণা ন প্রজয়া ধনেন”

ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের পরেই “বেদান্তবিজ্ঞানস্বনিশ্চিতার্থঃ সন্ন্যাসযোগোদেবতয়ঃ শুদ্ধসত্ত্বঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা স্পষ্টরূপেই সন্ন্যাসাশ্রমের বৈধত্ব বুঝা যায়। ভাষ্যকার এখানে ঐ শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত না করিলেও উহাও তাঁহার প্রতিপাদ্য সিদ্ধান্তের সাধকরূপে গ্রহণ করিতে হইবে।

ভাষ্যকার সন্ন্যাসাশ্রমের বেদবিহিতত্ব সমর্থন করিতে প্রথমে অপবর্গপ্রতিপাদক বেদের মন্ব-
ত্রয় উদ্ধৃত করিয়া, পরে “ব্রাহ্মণ” উদ্ধৃত করিতে ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষৎ হইতে কতিপয়
শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। ছান্দোগ্য উপনিষৎ সামবেদীয় তাণ্ড্যশাখার অন্তর্গত; সূত্ররং উহা
বেদের ব্রাহ্মণভাগেরই অংশবিশেষ। বৃহদারণ্যক উপনিষৎ গুরুবজ্রকর্ষেদের মাণ্ডিনী শাখার ষষ্ঠপথ-
ব্রাহ্মণের অন্তর্গত। ভাষ্যকারের উদ্ধৃত ছান্দোগ্য উপনিষদের “ত্রয়ো ধর্মস্বক্কাঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে
ধর্মের প্রথম বিভাগ যজ্ঞ, অধ্যয়ন ও দান, এই কথার দ্বারা গৃহস্থশ্রম প্রদর্শিত হইয়াছে। গৃহস্থ
দ্বিজাতিই অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ এবং তজ্জন্তু বেদপাঠ ও দান করিবেন। তপস্তাই ধর্মের দ্বিতীয় বিভাগ,
এই কথার দ্বারা বানপ্রস্থশ্রম প্রদর্শিত হইয়াছে। গৃহস্থ দ্বিজাতি কালবিশেষে গৃহস্থশ্রম ত্যাগ করিয়া
বনে বাইরা তপস্তাদি বিহিত কর্ম করিবেন। মন্বাদি মহর্ষিগণ ইহার স্পষ্টবিধি বলিয়াছেন^১।
উক্ত শ্রুতিবাক্যে পরে যাবজ্জীবন ব্রহ্মচর্য্যপরণ্য নৈষ্ঠিক ব্রহ্মচারীর উল্লেখ করিয়া, তাহার পরে উক্ত
ব্রহ্মচর্য্যকেই ধর্মের তৃতীয় বিভাগ বলা হইয়াছে, এবং তদ্বারা ব্রহ্মচর্য্যশ্রম প্রদর্শিত হইয়াছে।
পরে বলা হইয়াছে যে, উক্ত ত্রিবিধ আশ্রমী সকলেই বখশাস্ত্র স্বাশ্রমবিহিত কর্ম্মভুঞ্জন করিয়া, তাহাব
ফলে পুণ্যলোক প্রাপ্ত হন—“ব্রহ্মসংস্থ” ব্যক্তি মোক্ষ প্রাপ্ত হন। শেষোক্ত বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত
ত্রিবিধ আশ্রমী হইতে ভিন্ন ব্রহ্মসংস্থ ব্যক্তি আছেন, তিনি কর্ম্মলভ্য পুণ্যলোক প্রাপ্ত হন না, কিন্তু
জ্ঞানলভ্য মোক্ষই প্রাপ্ত হন, ইহা বুঝা যায়। সূত্ররং পূর্বোক্ত আশ্রমত্রয় হইতে অতিরিক্ত চতুর্থ
আশ্রম বা সন্ন্যাসাশ্রম যে অধিকারবিশেষের পক্ষে বেদবিহিত, ইহাও অবশ্যই বুঝা যায়। ভগবান্
শঙ্করাচার্য্য উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ব্রহ্মসংস্থ” শব্দের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমীই মোক্ষ লাভ করেন, সন্ন্যাসাশ্রম
ব্যতীত মোক্ষ লাভ হইতে পারে না, এই মতই বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু এই মত
সর্বসম্মত নহে। পরে ইহার আলোচনা পাওয়া যাইবে। মূলকথা, ভাষ্যকারের উদ্ধৃত “ত্রয়ো ধর্ম-
স্বক্কাঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা চতুরাশ্রমই যে বেদবিহিত—একমাত্র গৃহস্থশ্রম বেদবিহিত নহে,
ইহা প্রতিপন্ন হয়। ভাষ্যকার পরে বৃহদারণ্যক উপনিষদের “এতমেব” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত
করিয়া, তদ্বারাও প্রব্রজ্যা অর্থাৎ সন্ন্যাসাশ্রম যে, অধিকারবিশেষের পক্ষে বেদবিহিত, ইহা প্রতিপন্ন
করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, ব্রহ্মলোকাদি-পুণ্যলোকার্থী ব্যক্তিগণের সন্ন্যাসে
অধিকার নাই। যাঁহারা কেবল আত্মলোকার্থী অর্থাৎ আত্মজ্ঞানলাভের দ্বারা মুক্তিলাভই ইচ্ছা
করেন, তাঁহারা প্রব্রজ্যা (সর্বকর্ম্ম-সন্ন্যাস) করেন। সূত্ররং মুমুক্শু অধিকারীর পক্ষে আত্মজ্ঞান-
লাভের জন্য সর্বকর্ম্মসন্ন্যাস যে কর্তব্য, ইহা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায়। ভাষ্যকার পরে

১। মন্বসংহিতা, ষষ্ঠ অধ্যায় এবং বিষ্ণুসংহিতা, ৯৪ম অধ্যায় এবং দাত্তবক সংহিতা, তৃতীয় অধ্যায়, বানপ্রস্থ-প্রকরণ
প্রকৃতি।

বৃহদারণ্যক উপনিষদের “অথো যজ্ঞঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া বলিয়াছেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কর্মজ্ঞতা সংসার হয় অর্থাৎ কামনাবশতঃই কর্ম করিয়া তাহার ফলে পুনঃ পুনঃ জন্ম পরিগ্রহ করিতে হয়, ইহা বলিয়া, পরে “ইতিহু” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা অপর প্রকৃত অর্থাৎ বিবক্ষিত বিষয় কথিত হইয়াছে। পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে জীবকে “কামময়” বলিয়া, জীব যেক্রপ কামনাবিশিষ্ট হয়, “তৎক্রতু” অর্থাৎ সেইরূপ অব্যবসায়বিশিষ্ট হইয়া, সেইরূপ কর্ম করিয়া তাহার ফল লাভ করে, ইহা কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ কামনাই কর্মের মূল এবং কর্মই সংসারের মূল। *কর্ম* অনুসারেই কলভোগ হয়। কর্ম করিবার পূর্বে কামনা জন্মে, পরে তদ্বিষয়ে ক্রতু জন্মে। ভাষ্যকার শঙ্করচাৰ্য্য এখানে “ক্রতু” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন—অব্যবসায় অর্থাৎ নিশ্চয়। যে কর্তব্য নিশ্চয়েব অনন্তরই কর্ম করে, তাহার মতে ঐ নিশ্চয়ই এখানে “ক্রতু” এবং পূর্বোক্ত কামই পরিষ্কৃষ্ট হইয়া ক্রতুত্ব লাভ করে। তাৎপর্য্যটীকাকার উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ক্রতু” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন সংকল্প। “ইতিহু” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য এই যে, কামনাবিশিষ্ট ব্যক্তিরই সংসার হয়। কারণ, কামনা থাকিলেই সংসারজনক কর্ম করে। অতএব কামনাশূন্য ব্যক্তির সংসার হয় না। কারণ, কামনা না থাকিলে কর্ম ত্যাগ করে, সংসারজনক কর্ম করে না। কামনাশূন্য কিরূপে হইবে, ইহা বুঝাইতে পরে বলা হইয়াছে “অকাম”। অর্থাৎ “অকাম” ব্যক্তিকেই কামশূন্য বলা যায়। অকামতা কিরূপে হইবে? এ জন্ম পরে বলা হইয়াছে “নিকাম”। অর্থাৎ যাহা হইতে সনস্ত কাম নির্গত হইয়াছে, তিনি নিকাম, তাহার কামনা থাকে না। সনস্ত কাম নির্গত হইবে কিরূপে? এ জন্ম পরে বলা হইয়াছে “আপ্তকাম”। *অর্থাৎ যিনি সর্বকাম প্রাপ্ত, তাহার আর কোন বিষয়েই কামনা থাকিতে পাবে না। সর্বকাম প্রাপ্ত হইবেন কিরূপে? তাহা কিরূপে সম্ভব হয়? এ জন্ম শেষে বলা হইয়াছে “আত্মকাম”। অর্থাৎ আত্মাই যাহার একমাত্র কাম্য হয়, তিনি আত্মাকে লাভ করিলে আর অন্য় বিষয়ে তাহার কামনা হইতেই পারে না। অর্থাৎ মুক্তি লাভ হইলে তাহার সর্ববিষয়েই নিকামতা হয়। তাহার প্রাণের উৎক্রান্তি হয় না, তিনি ব্রহ্মই হইয়া ব্রহ্মকে প্রাপ্ত হন। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে শ্রায়নতানুসারে “আত্মকাম” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন—কৈবল্যযুক্ত আত্মকাম। আত্মার কৈবল্য কামনাই কৈবল্যযুক্ত আত্মকামনা। কৈবল্য বা নোক্ষ লাভ হইলে কাম্যলাভ হওয়ায় মুক্ত ব্যক্তি আপ্তকাম হন। তাহার প্রাণের উৎক্রান্তি (উর্দ্ধগতি) হয় না অর্থাৎ তিনি শাস্থত হন। শ্রায়মতে মুক্ত ব্যক্তি ব্রহ্মের সদৃশ হন, তিনি ব্রহ্ম হইতে পরমার্থতঃ অভিন্ন নহেন। তাহার আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তিই ব্রহ্মের সহিত সাদৃশ্য এবং উহাকেই বলা হইয়াছে ব্রহ্মপ্রাপ্তি ও ব্রহ্মভাব। প্রচলিত সনস্ত ভাষ্যপুস্তকেই উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ন তন্ম প্রাণা উৎক্রামন্তি ইহৈব সমবনীয়ন্তে, ব্রহ্মৈব সন্ ব্রহ্মাপ্যতি” এইরূপ পাঠ দেখা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার বৃহদারণ্যক উপনিষদের “তন্মালোকাং পুনরত্যগ্নৈ নোকায় কর্মণ ইতিহু কামরম্যনো” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের “ইতিহু” ইত্যাদি অংশই এখানে উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যের মধ্যে “ইহৈব সমবনীয়ন্তে” এই পাঠ নাই। বৃহদারণ্যক উপনিষদে পূর্বে তৃতীয় অধ্যায়ে (৩।১।১১) ব্রহ্মজ্ঞ মুক্ত ব্যক্তির প্রাণ উৎক্রান্ত হয়

না, মৃত্যুকালে তাঁহার প্রাণ অর্থাৎ বাক্ প্রভৃতি পরমায়্যতে লয় প্রাপ্ত হয়, ইহা কথিত হইয়াছে। সেখানে “অত্রৈব সমবনীয়াস্তে” এইরূপ পাঠ আছে। বেদান্তদর্শনের চতুর্থ অধ্যায় দ্বিতীয় পাদে দ্বাদশ ও ত্রয়োদশ সূত্রের শারীরকভাষ্যেও ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য উক্ত বিষয়ে বৃহদারণ্যক-শ্রুতির তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি সেখানে “ন তন্ত্ৰ প্রাণঃ” এবং “ন তন্ত্ৰঃ প্রাণঃ” এইরূপ পাঠভেদেরও ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং নৃসিংহোত্তরতাপনী উপনিষদের পঞ্চম খণ্ডে “ব এবং বেদ সোহকামো নিষ্কাম আপ্তকাম অম্মকামো ন তন্ত্ৰ প্রাণা উৎক্রানন্ত্যত্রৈব সমবনীয়াস্তে ব্রহ্মৈব সন্ ব্রহ্মাপোতি” এইরূপ শ্রুতি দেখা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন উক্ত শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করেন নাই। তিনি বৃহদারণ্যক উপনিষদের চতুর্থ অধ্যায়ের পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যই এখানে উদ্ধৃত করিয়াছেন। সুতরাং তাঁহার উদ্ধৃত শ্রুতির মধ্যে “তৈব সমবনীয়াস্তে” অথবা “সমবনীয়াস্তে” এইরূপ পাঠ লেখকের প্রমাদ-কল্পিত, সন্দেহ নাই। মূলকথা, ভাষ্যকারের শেষোক্ত বৃহদারণ্যক-শ্রুতির দ্বারাও মুমুক্শু অধিকারীর সন্ন্যাসাশ্রমের বৈধতা প্রতিপন্ন হয়। কারণ, উহার দ্বারা কামনা-মূলক কর্মজ্ঞান সংসার, এবং নিষ্কামতামূলক কর্মভ্যাগে মুক্তি, ইহাই কথিত হইয়াছে। সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত কর্মভ্যাগের উপপত্তি হইতে পারে না। ভাষ্যকার অপবর্গপ্রতিপাদক পূর্বোক্ত নানা শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের বেদবিহিতত্ব প্রতিপাদন করিয়া, উপসংহারে বলিয়াছেন যে, অতএব ঋণানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গ নাই, এই যে পূর্বপক্ষ বলা হইয়াছে, তাহা অযুক্ত। অর্থাৎ গৃহস্থ দ্বিজাতির পক্ষে পূর্বোক্ত ঋণানুবন্ধ অপবর্গার্থ অনুষ্ঠানের প্রতিবন্ধক থাকিলেও কর্মভ্যাগী সন্ন্যাসাশ্রমী মুমুক্শুর পক্ষে পূর্বোক্ত “ঋণানুবন্ধ” নাই। কারণ, যজ্ঞাদি কষ্ট তাঁহার পক্ষে বিহিত নহে; পরন্তু উহা তাঁহার ত্যজ্য। সুতরাং তিনি তখন মোক্ষার্থ শ্রবণ মননাদি অনুষ্ঠান করিয়া মোক্ষলাভ করিতে পারেন। অতএব ঋণানুবন্ধবশতঃ কাহারই অপবর্গার্থ সম্ভব নাই, সুতরাং কাহারই অপবর্গ হইতেই পারে না, এই পূর্বপক্ষ খণ্ডিত হইয়াছে। ভাষ্যকার সর্বশেষে তৈত্তিরীয়সংহিতার “যে চত্বারঃ পথয়ো দেবযানাঃ” এই শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া বলিয়াছেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারাও যখন চতুরাশ্রমই বেদের সিদ্ধান্ত বলিয়া প্রতিপন্ন হইতেছে, তখন একাশ্রমবাদই যে বেদেব সিদ্ধান্ত, ইহা উপপন্ন হয় না। সুতরাং বেদে গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আশ্রমের প্রত্যক্ষ বিধান নাই বলিয়া যে, একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই বেদবিহিত, ইহা কোনরূপেই স্বীকার করা যায় না।

এখানে প্রণিধান করা আবশ্যিক যে, ভাষ্যকার বেদে আশ্রমান্তরের প্রত্যক্ষ বিধান নাই, ইহা স্বীকার করিয়াই পূর্বোক্তরূপ বিচারপূর্বক চতুরাশ্রমই যে, বেদবিহিত সিদ্ধান্ত, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। বস্তুতঃ জাবালোপনিষদে চতুরাশ্রমেরই প্রত্যক্ষ বিধান অর্থাৎ সাক্ষ্যং বিধিবাক্যের দ্বারা বিধান আছে। তাহাতে স্পষ্ট কথিত হইয়াছে যে, “ব্রহ্মচর্যা সন্ন্যাসন করিয়া গৃহী হইবে,

১। “ঋষহ জনকো হ বৈদেহো যজ্ঞবল্ক্যমুপসমতোবাচ ভগবন্ সন্ন্যাসং ক্রহীতি। স হোবাচ যজ্ঞবল্ক্যঃ, ব্রহ্মচর্য্যং সমাপ্য গৃহী ভবেৎ। গৃহী ভূষা বনী ভবেৎ। বনী ভূষা প্রব্রজেৎ। যদি বেতরথ ব্রহ্মচর্যাং দেব প্রভেদগৃহাণ বনাশ। অথ পুনঃ ব্রহ্মী বা ব্রহ্মী বা ব্রাহ্মকো বহঃ তকো বা উৎসন্নাপ্রিধনগ্রকো বা, যবহরেব বিরজেৎ তদহরেব প্রব্রজেৎ”। জাবালোপনিষৎ—চতুর্থ খণ্ড।

গৃহী হইয়া বনী (বানপ্রস্থ) হইবে, বনী হইয়া প্রব্রজ্যা করিবে,” অর্থাৎ গৃহস্থাশ্রমের পরে বান-প্রস্থ্যশ্রমী হইয়া শেষে সন্ন্যাসাশ্রমী হইবে। পরন্তু শেষে ইহাও কথিত হইয়াছে যে, “যে দিনেই বিরক্ত হইবে অর্থাৎ সর্ববিষয়ে বিতৃষ্ণ হইবে, সেই দিনেই প্রব্রজ্যা (সন্ন্যাস) করিবে।” সুতরাং উক্ত শ্রুতিবাক্যে যেমন যথাক্রমে চতুরাশ্রমের প্রত্যক্ষ বিধান আছে, তদ্রূপ বৈরাগ্য জন্মিলে উক্ত ক্রম লঙ্ঘন করিয়াও সন্ন্যাসের প্রত্যক্ষ বিধান আছে। উক্ত উপনিষদে বিদেহাধিপতি জনক রাজার প্রপৌত্রের মহর্ষি যজ্ঞবল্ক্যের সন্ন্যাস সম্বন্ধে যে সমস্ত উপদেশ যে ভাবে কথিত হইয়াছে, তাহা প্রণিধান করিলে সন্ন্যাসাশ্রম যে, কর্ম্মানধিকারী অন্ধ-বধিরাদি ব্যক্তির সম্বন্ধেই বিহিত হইয়াছে, ইহাও কোনরূপেই বুঝা যায় না। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শারীরকভাষ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষদের ভাষ্যে একাশ্রমবাদ খণ্ডন করিতে উক্ত জাবালোপনিষদের শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া তাহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। একাশ্রমবাদিগণ “বীরহা বা এষ দেবানাং যোগিমুদ্রাসম্মতে” ইত্যাদি কতিপয় শ্রুতিবাক্যের দ্বারা আশ্রমাস্তরের অবৈধতা সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু ঐ সমস্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসে অনধিকারী অগ্নিহোত্রাদিরত গৃহস্থেরই স্বেচ্ছাপূর্ব্বক কর্ম্মতাগ বা সন্ন্যাসের নিন্দা হইয়াছে। বৈরাগ্যবান্ প্রকৃত অধিকারী সম্বন্ধে সন্ন্যাসের নিন্দা হয় নাই। কারণ, উক্ত জাবালোপনিষদে বৈরাগ্যবান্ মুমুক্শু ব্যক্তির সম্বন্ধে সন্ন্যাসের স্পষ্ট বিধান আছে। সুতরাং গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রম নাই, অথবা কর্ম্মানধিকারী অন্ধ-বধিরাদি ব্যক্তির সম্বন্ধেই শাস্ত্রে সন্ন্যাসাশ্রম বিহিত হইয়াছে, এই মতে উক্ত জাবালোপনিষদের শ্রুতিবাক্যের কোনরূপেই উপপত্তি হইতে পারে না। ফলকথা, পূর্ব্বোক্ত “ঋণাত্ত্ববন্ধ”প্রযুক্ত অপবর্গার্থ শ্রবণ মননাদি অন্তর্ধানের সময় না থাকায় অপবর্গ অসম্ভব, গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমও বেদবিহিত নহে, এই পূর্ব্বপক্ষ পূর্ব্বোক্ত জাবালোপনিষদের শ্রুতিবাক্যের দ্বারাই নির্ব্ববাদে নিরস্ত হয়। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন এখানে পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষ খণ্ডন করিতে উক্ত জাবালোপনিষদের শ্রুতিবাক্য কেন উদ্ধৃত করেন নাই, ইহা চিস্তনীয়। এ বিষয়ে অত্যাশ্রয় কথা পরে পাওয়া যাইবে ৷৫৯৷

ভাষ্য। ফলার্থিনশ্চেদং ব্রাহ্মণং,—“জরামর্য্যং বা এতৎ সত্রং, যদগ্নিহোত্রং দর্শপূর্ণমাসৌ চে”তি। কথং ?

অনুবাদ। “এই সত্র জরামর্য্যই, যাহা অগ্নিহোত্র এবং দর্শ ও পূর্ণমাস” এই ব্রাহ্মণ অর্থাৎ বেদের ব্রাহ্মণভাগের অন্তর্গত উক্ত শ্রুতিবাক্য ফলার্থীর সম্বন্ধেই কথিত বুঝা যায়। (প্রশ্ন) কেন ? অর্থাৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা স্বর্গাদি ফলার্থীর পক্ষেই যে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের যাবজ্জীবন-কর্ত্তব্যতা কথিত হইয়াছে, তাহা কিরূপে বুঝিব ?

সূত্র। সমারোপণাদাত্ম্যপ্রতিষেধঃ ॥৬০॥৪০৩॥

অনুবাদ। (উত্তর) আত্মাতে (অগ্নির) সমারোপণপ্রযুক্ত অর্থাৎ বেদে

সন্ন্যাসের পূর্বে যজ্ঞবিশেষে সর্বস্ব দক্ষিণা দিয়া আত্মাতে অগ্নিসমূহের সমারোপের বিধান থাকায় (ঋণানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের) প্রতিষেধ হয় না ।

ভাষ্য । “প্রাজাপত্যামিষ্টিং নিরূপ্য তস্যাং সর্ববেদসং হত্বা আত্মশ্রাদ্ধান্ সমারোপ্য ব্রাহ্মণঃ প্রব্রজে”দিতি শ্রুয়তে—তেন বিজানীমঃ প্রজাবিন্দ-লোকৈষণাভ্যো ব্যুখিতস্ত নিবৃত্তে ফলার্থিহে সমারোপণং বিধীয়ত ইতি । এবঞ্চ ব্রাহ্মণানিঃ—“অন্যত্বভূমুপাকরিষ্যন্ ॥ মৈত্রেয়ীতি হোবাচ যাজ্ঞবল্ক্যঃ প্রব্রজিষ্যন্ বা অরেহমস্ম্যাং স্থানাদগ্নি, হন্ত তেহনয়া কাত্যায়ন্যাহন্তং করবাণী”তি ।

অথাপি—“ইত্যুক্তানুশাসনাসি মৈত্রেয়োতাবদরে ঋত্বমুত্ব-মিতি হোক্তা যাজ্ঞবল্ক্যো বিজহারে”তি । [—বহদারণ্যক, চতুর্থ অঃ, পঞ্চম ব্রাহ্মণ ।

অনুবাদ । “প্রাজাপত্য” ইষ্টি (যজ্ঞবিশেষ) অনুষ্ঠান করিয়া, তাহাতে সর্বস্ব হোম করিয়া অর্থাৎ সর্বস্ব দক্ষিণা দিয়া, আত্মাতে অগ্নিসমূহ আরোপ করিয়া প্রব্রজ্য করিবেন” ইহা শ্রুত হয়, তদ্বারা বুঝিতেছি, পুত্রৈষণা, বিত্তৈষণা ও লোকৈষণা হইতে ব্যুখিত অর্থাৎ উক্ত ত্রিবিধ এষণা বা কামনা হইতে মুক্ত ব্যক্তিরই ফলকামনা নিবৃত্ত হওয়ার সমারোপণ (আত্মাতে অগ্নির আরোপ) বিহিত হইয়াছে ।

এইরূপই “ব্রাহ্মণ” আছে অর্থাৎ উক্ত সিদ্ধান্তের প্রতিপাদক বেদের “ব্রাহ্মণ-” ভাগের অন্তর্গত শ্রুতিও আছে, (যথা)—“অন্যত্ব অর্থাৎ গার্হস্থ্যরূপ বৃত্ত হইতে ভিন্ন সন্ন্যাসরূপ বৃত্ত করিতে ইচ্ছুক হইয়া যাজ্ঞবল্ক্য ইহা বলিয়াছিলেন, অরে মৈত্রেয়ী ! আমি এই ‘স্থান’ অর্থাৎ গার্হস্থ্য হইতে প্রব্রজ্য করিতে ইচ্ছুক হইয়াছি, (যদি ইচ্ছা কর)—এই কাত্যায়নীর সহিত তোমার ‘অন্ত’ অর্থাৎ ‘বিভাগ’ করি” এবং “তুমি এইরূপ উক্তানুশাসনা হইলে, অর্থাৎ আমি আত্মতত্ত্ব

* প্রচলিত ভাষ্যপুস্তক এখানে “সে হন্তত্বভূমুপাকরিষ্যামণো যাজ্ঞবল্ক্যো মৈত্রেয়ীমিতি হোবাচ প্রব্রজিষ্যন্ বা” ইত্যাদি এবং পরে “এথাপুস্তানুশাসনাসি মৈত্রেয়ী-এতাবদরে ঋত্বমুত্বমিতি হোক্তা যাজ্ঞবল্ক্যঃ প্রব্রজ” এইরূপ প্রতিপাঠ পাছে । কিন্তু শতপথব্রাহ্মণের অন্তর্গত বহদারণ্যক উপনিষদের চতুর্থ অধ্যায়ের পঞ্চম ব্রাহ্মণের প্রারম্ভে যাজ্ঞবল্ক্য-মৈত্রেয়ী-সংবাদে “অথহ যাজ্ঞবল্ক্যস্তা যো ভাষ্যো বভূবুহুঃ মৈত্রেয়ী চ কাত্যায়নী চ, তয়েই মৈত্রেয়ী ব্রহ্মবাদিনী বভূব, স্ত্রীপ্রজ্ঞেব তর্হি কাত্যায়নস্তহ যাজ্ঞবল্ক্যে হন্তত্বভূমুপাকরিষ্যন্ ॥১॥” এবং পরে “মৈত্রেয়ীতি হোবাচ যাজ্ঞবল্ক্যঃ প্রব্রজিষ্যন্ বা” ইত্যাদি প্রতিপাঠ আছে । পরে উক্ত পঞ্চম ব্রাহ্মণের সর্বশেষে “বিজ্ঞাতারমরে কেন বিজানীয়া-দিত্তানুশাসনাসি, মৈত্রেয়োতাবদরে ঋত্বমুত্বমিতি হোক্তা যাজ্ঞবল্ক্যো বিজহারে” এইরূপ প্রতিপাঠ আছে । হন্তরাং তদনুসারে এখানে উক্ত শ্রুতির মূল পাঠের উক্ত অংশই ভাষ্যকারের উদ্ধৃত বলিয়া গৃহীত হইল । ভাষ্য-পুস্তক প্রচলিত পূর্বোক্ত শ্রুতিপাঠ বিকৃত, এ বিষয়ে সংশয় নাই ।

সম্বন্ধে তোমাকে পূর্বোক্তরূপ অনুশাসন (উপদেশ) বলিলাম, অরে মৈত্রেয়ি !
অমৃতত্ব (মোক্ষ) এতাবন্মাত্র, অর্থাৎ তোমার প্রশ্নানুসারে আমার পূর্ববর্ণিত
তাত্ত্বদর্শনই মোক্ষের সাধন জানিবে,—ইহা বলিয়া যাক্ষবক্য প্রব্রজ্য। কহিলেন” ।

টিপ্পনী । “ঋণাত্মক”প্রযুক্ত অপবর্ণ নাই, অপবর্ণ অসম্ভব, এই পূর্বপক্ষ খণ্ডনের জন্ত
ভাষ্যকার পূর্বস্বত্রভাষ্যে বলিয়াছেন যে, “জরামর্যং বা” ইত্যাপি প্রতিবাক্যের দ্বারা যাহার
স্বর্গাদি ফলকাননার নিবৃত্তি হয় নাই, তাঁহার সম্বন্ধেই অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞের যাবজ্জীবন-কর্তব্যতা
কথিত হইয়াছে । সুতরাং যাহাব স্বর্গাদি ফলকাননা নাই, যিনি বৈরাগ্যবশতঃ কৰ্মসন্ন্যাস করিয়াছেন,
তাঁহার আর অগ্নিহোত্রাদি কৰ্ম কর্তব্য না হওয়ার তিনি তখন মোক্ষার্থ শ্রবণ মননাদি অনুরোধ
করিয়া মোক্ষলাভ করিতে পারেন । ভাষ্যকার এখন তাঁহার ঐ পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে
পুনর্ব্যব বলিয়াছেন যে, “জরামর্যং বা” ইত্যাদি প্রতিবাক্য স্বর্গাদি ফলার্থী সম্বন্ধেই যে কথিত
হইয়াছে, ইহা বুঝা যায় অর্থাৎ প্রতিপ্রমাণের দ্বারাও উহা প্রতিপন্ন হয় । কিরূপে উহা বুঝা
যায় ? কোন্ প্রমাণের দ্বারা উহা প্রতিপন্ন হয় ? এই প্রশ্নের ভাষ্যকার মহর্ষির এই স্বত্রের
অবতারণা করিয়াছেন । মহর্ষি তাঁহার পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিতে পরে আবার এই স্বত্রের
দ্বারা বলিয়াছেন যে, আত্মাতে অগ্নি আরোপপ্রযুক্ত অর্থাৎ বেদে সন্ন্যাসেচ্ছু ব্রাহ্মণের আত্মাতে
সনস্ত অগ্নিকে আরোপ করিয়া সন্ন্যাসের বিধান থাকায় “ঋণাত্মক”প্রযুক্ত অপবর্ণের প্রতিষেধ হয়
না । ভাষ্যকার মহর্ষি তৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে “প্রাজাপত্যনিষ্টিং নিরূপা” ইত্যাদি প্রতিবাক্য উদ্ধৃত
করিয়া বলিয়াছেন যে, উক্ত প্রতিবাক্যের দ্বারা ত্রিবিধ এষণা ইহাতে ব্যুথিত অর্থাৎ সর্বথা নিরূপ
ব্রাহ্মণের সম্বন্ধেই আত্মাতে অগ্নি আরোপ বিহিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায় । ভাষ্যকার এখন উক্ত
প্রতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া, এই প্রশ্ন শেষ ইহাও প্রদর্শন করিয়াছেন যে, বেদে সন্ন্যাসাশ্রমের
প্রত্যক্ষ বিধান আছে । কারণ, উক্ত প্রতিবাক্যের শেষে “প্রব্রজং” এইরূপ বিধিবাক্যের দ্বারাই
সন্ন্যাসাশ্রম বিহিত হইয়াছে । উক্ত প্রতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, প্রাজাপত্য ইষ্টি (যজ্ঞবিশেষ)
সন্ন্যাসাশ্রমের পূর্বোক্ত । সন্ন্যাসেচ্ছু ব্রাহ্মণ পূর্বে ঐ ইষ্টি করিয়া, তাহাতে সর্বস্ব দক্ষিণা দিবে, পরে
তাঁহার পূর্বগৃহীত সনস্ত অগ্নিকে আত্মাতে আরোপ করিয়া অর্থাৎ নিজের আত্মাকেই ঐ সনস্ত অগ্নি-
রূপে কল্পনা করিয়া সন্ন্যাস কবিবে । সংহিতাকার মহাদি মহর্ষিগণও উক্ত প্রতি অনুসারেই পূর্বোক্ত-
রূপে সন্ন্যাসের স্পষ্ট বিধি বলিয়াছেন । ভাষ্যকারের তৎপর্য্য এই যে, সন্ন্যাসের পূর্বকর্তব্য প্রাজা

১ । “প্রাজাপত্যং নিরূপোষ্টিং সর্ববেদসদক্ষিণং ।

অ. যজ্ঞগ্নিন্ সন্ন্যাসোপা ব্রাহ্মণঃ প্রব্রজেদগৃহাৎ ॥ মনুসংহিতা ॥ ৬ । ৩৮ ॥

“অপ ত্রিষাশ্রমেষু পুরুষাঃ প্রাজাপত্যনিষ্টিং কৃত্বা

সর্বং বেদং দক্ষিণাং দত্ত্বা প্রব্রজ্যাশ্রমী শুভং” । “অ. যজ্ঞগ্নিন্

আরোপ্য তিষ্ঠত্বং গ্রামমিয়াৎ” ॥ বিষ্ণুসংহিতা ॥ ১৫ অধ্যায় ॥

“ন. দগৃহা কৃৎসিষ্টং সর্ববেদসদক্ষিণাং ।

প্রাজাপত্যং তদন্তে তানগ্রীনাং উপা চ ব্রহ্মণি ।—ইত্যাদি যজ্ঞবল্ক সংহিতা, তৃতীয় অং, যতিপ্রকরণ ।

পত্যা ইষ্টিতে সর্বস্ব দক্ষিণাদানের বিধান থাকায় ষাঁহার পুত্রেষণা, বিব্রেষণা ও লোকৈক্যনা নাই, অর্থাৎ পুত্রবিষয়ে কামনা এবং বিব্রবিষয়ে কামনা ও লোকসংগ্রহ বা লোকনমাজে খ্যাতির কামনা নাই, এতদৃশ ব্যক্তির সম্বন্ধেই আত্মাতে অগ্নির আরোপপূর্বক সন্ন্যাসে বিহিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। কারণ, ষাঁহার কোনরূপ এষণা বা কামনা আছে, তাঁহার পক্ষে কখনই সর্বস্ব দক্ষিণা দান সম্ভব নহে। সুতরাং পূর্বোক্ত ত্রিবিধ এষণামুক্ত ব্যক্তির তখন স্বর্গাদি ফলকামনা না থাকায় তিনি তখন অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ করিবেন না, তখন তিনি তাঁহার অগ্নিহোত্রাদি-সাধন সমস্ত দ্রব্যও দক্ষিণারূপে দান করায় অগ্নিহোত্রাদি করিতেও পারেন না। ফলকথা, পূর্বোক্ত অধিকারিবেশের পক্ষে তখন বেদের কর্মকাণ্ডোক্ত কোন কর্মে অধিকার নাই। ঐরূপ ব্যক্তির যে কোন কর্ম নাই, ইহা শ্রীমদ্ভগবদগীতাতেও কথিত হইয়াছে। অতএব পূর্বোক্ত “জরামর্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য যে ফলার্থীর পক্ষেই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। কারণ, যিনি স্বর্গাদি ফলার্থী, যিনি পূর্বোক্ত এষণাত্রয় হইতে মুক্ত নহেন, যিনি সন্ন্যাস গ্রহণের জন্ত প্রাজাপত্য ইষ্ট করিয়া তাহাতে সর্বস্ব দক্ষিণা দান করেন নাই, তাদৃশ ব্যক্তিই উক্ত অগ্নিহোত্রাদি কর্মে অধিকারী।

ভাষ্যকার শেষে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিবার জন্ত বেদের “ব্রাহ্মণ”ভাগবিশেষও যে, এষণাত্রয়মুক্ত ব্যক্তিরই সন্ন্যাসপ্রতিপাদক, ইহা প্রদর্শন করিতে বৃহদারণ্যক উপনিষদে যাজ্ঞবল্ক্য-মৈত্রেয়ী-সংবাদে কিয়দংশ উদ্ধৃত করিয়াছেন। বৃহদারণ্যক উপনিষদে যাজ্ঞবল্ক্য-মৈত্রেয়ী-সংবাদে প্রারম্ভে কথিত হইয়াছে যে, মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যর মৈত্রেয়ী ও কাত্যায়নী নামে দুই পত্নী ছিলেন। তন্মধ্যে জ্যেষ্ঠা পত্নী মৈত্রেয়ী ব্রহ্মবাদিনী হইয়াছিলেন। কনিষ্ঠা পত্নী কাত্যায়নী সাধারণ স্ত্রীলোকের ভায়ে বিষয়জ্ঞানসম্পন্না ছিলেন। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য উৎকট বৈরাগ্যবশতঃ গৃহস্থাশ্রম ত্যাগ করিয়া সন্ন্যাসাশ্রম গ্রহণে অভিলাষী হইয়া, জ্যেষ্ঠা পত্নী মৈত্রেয়ীকে সম্বোধন করিয়া বলিলেন যে, আমি এই গৃহস্থাশ্রম ত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণে ইচ্ছুক হইয়াছি। যদি ইচ্ছা কর, তাহা হইলে এই কাত্যায়নীর সহিত তোমার বিভাগ করি। অর্থাৎ তঁহাব যাহা কিছু ধনসম্পত্তি ছিল, তাহা উভয় পত্নীকে বিভাগ করিয়া দিয়া তিনি সন্ন্যাস গ্রহণে উদ্যত হইলেন। তখন ব্রহ্মবাদিনী মৈত্রেয়ী মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যকে বলিলেন যে, ভগবন্! যদি এই পৃথিবী ধনপূর্ণ হয়, তাহা হইলে আমি কি মুক্তিরাজ করিতে পারিব? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন,—না, তাহা পারিব না, “অমৃতত্বস্তু তু নাশস্তি বিত্তেন”—ধনের দ্বারা মুক্তিরাজের আশাই নাই। মৈত্রেয়ী বলিলেন, ষাঁহার দ্বারা আমি মুক্তিরাজ করিতে পারিব না, তাহার দ্বারা আমি কি করিব? আপনি যাহা মুক্তির সাধন বলিয়া জানেন, তাহাই আমার নিকটে বলুন। তখন মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য তঁহাকে ব্রহ্মবিদ্যার উপদেশ করিলেন। তিনি নানা দৃষ্টান্ত ও যুক্তির দ্বারা বিশদরূপে ব্রহ্মবিদ্যার উপদেশ করিয়া সর্বশেষে বহির্ভূত—অরে মৈত্রেয়ী! তোমাকে এইরূপে আত্মতত্ত্বের উপদেশ করিলাম, ইহাই মুক্তিরাজের উপায়। ইহা বলিয়া যাজ্ঞবল্ক্য গৃহ হইতে নিষ্ক্রান্ত হইলেন অর্থাৎ সন্ন্যাস গ্রহণ করিলেন। ভাষ্যকার এখানে বৃহদারণ্যক উপনিষ-

১। “দক্ষিণ-রতিরেন স্তাদায়-তৃপ্তশ্চ মানবঃ।

আত্ম-স্তব চ সমুদ্রস্তব কার্যং ন বিধাত্তে”।—গীতা, ৩। ১৭।

দের চতুর্থ অধ্যায় পঞ্চম ব্রাহ্মণের প্রথম শ্রুতি “অত্ববৃদ্ধনুপাকবিদান্” এই শেষ অংশ এবং “মৈত্রেয়ীতি” ইত্যাদি দ্বিতীয় শ্রুতি এবং সর্বশেষ পঞ্চদশ শ্রুতির “ইত্যাভ্যুশাসনাদি” ইত্যাদি শেষ অংশ উদ্ধৃত করিয়া, উহার দ্বারা যাজ্ঞবল্ক্যের শ্রীমৎ এষণাত্রয়মুক্ত ব্যক্তিই যে, সন্ন্যাস গ্রহণে অধিকারী, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন এবং পূর্বোক্ত “জরামর্য্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যে অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞ কথিত হইয়াছে, তাহা যে ফলার্থী গৃহস্থেরই কর্তব্য, এষণাত্রয়মুক্ত সন্ন্যাসীর কর্তব্য নহে, সূত্রবাং তঁহার পক্ষে ঐ সমস্ত কর্ম মোক্ষসাধনের প্রতিবন্ধক হয় না, ইহাও উহার দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যের যে বিতৈষণা ছিল না, সূত্রবাং তখন অত্ব এষণাও ছিল না, ইহা ভাষ্যকারের উদ্ধৃত “মৈত্রেয়ীতি হোবাচ” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা প্রকটিত হইয়াছে এবং তিনি যে, সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছিলেন, সূত্রবাং সন্ন্যাসাশ্রমও বেদবিহিত, ইহা শেষোক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা প্রকটিত হইয়াছে ॥৬৭॥

সূত্র । পাত্ৰচর্য্যান্তানুপপত্তেঃ ফলাভাবঃ ॥৬১॥৪০৪॥

অনুবাদ । পরন্তু পাত্ৰচর্য্যান্ত কৰ্ম্মের উপপত্তি না হওয়ায় ফলের অভাব হয় ।

ভাষ্য । জরামর্য্যে চ কৰ্ম্মণ্যবিশেষণে কল্প্যমানে সৰ্ব্বশ্চ পাত্ৰচর্য্যান্তানি কৰ্ম্মাণীতি প্রসজ্যতে, তত্রৈষণাব্যুৎপাদনং ন শ্রীয়েত, “এতদ্ধ স্ম বৈ তৎ পূর্বে বিদ্বাংসঃ প্রজাং ন কাময়ন্তে কিং প্রজয়া করিষ্যামো যেবাং নোহয়মাত্মা-হয়ং লোক ইতি তে হ স্ম পুত্রৈষণায়াশ্চ বিতৈষণায়াশ্চ লোকৈষণায়াশ্চ ব্যুৎপাদ্যথ তিষ্কাচর্য্যং চরন্তী”তি ।—[বৃহদারণ্যক, চতুর্থ অং, চতুর্থ ব্রাঃ ।] এষণাভ্যশ্চ ব্যুৎপিতস্ত পাত্ৰচর্য্যান্তানি কৰ্ম্মাণি নোপপদ্যন্ত ইতি নাবিশেষণে কর্ত্বুঃ প্রযোজকং ফলং ভবতীতি ।

চাতুরাশ্রম্যবিধানাচ্ছেতিহাস-পুরাণ-ধৰ্ম্মশাস্ত্রেঐক্যশ্রম্যানুপপত্তিঃ । তদপ্রমাণমিতি চেৎ ? ন, প্রমাণেন প্রামাণ্যভ্যনুজ্ঞানাৎ । প্রমাণেন খলু ব্রাহ্মণেনেতিহাস-পুরাণশ্চ প্রামাণ্যমভ্যনুজ্ঞায়তে,—“তে বা খল্বৈতে অথর্ব্বাঙ্গিরস এতদিতিহাসপুরাণমভ্যবদম্নিতিহাসপুরাণং পঞ্চমং বেদানাং বেদ” ইতি । তস্মাদযুক্তমেতদপ্রামাণ্যমিতি । অপ্রামাণ্যে চ ধৰ্ম্মশাস্ত্রশ্চ প্রাণভূতাং ব্যবহারলোপাল্লোকোচ্ছেদপ্রসঙ্গঃ ।

দ্রষ্টু প্রবক্তৃ সামান্যাক্ষাপ্রামাণ্যানুপপত্তিঃ । য এব মন্ত্র-ব্রাহ্মণশ্চ দ্রষ্টারঃ প্রবক্তারশ্চ তে খল্বিতিহাসপুরাণশ্চ ধৰ্ম্মশাস্ত্রশ্চ চেতি ।

বিষয়ব্যবস্থানাক্ষ যথাবিষয়ং প্রামাণ্যং । অন্তো মন্ত্র-ব্রাহ্মণশ্চ

বিষয়োহন্ত্যেতিহাসপুরাণ-ধর্মশাস্ত্রাণামিতি। যজ্ঞো মন্ত্র-ব্রাহ্মণশ্চ, লোক-
বৃত্তমিতিহাসপুরাণশ্চ, লোকব্যবহারব্যবস্থানং ধর্মশাস্ত্রস্য বিষয়ঃ। তত্রৈকেন
ন সর্বং ব্যবস্থাপ্যত ইতি যথাবিষয়মেতানি প্রমাণানীন্দ্রিয়াদিবদিতি।

অনুবাদ। পরন্তু জরামর্যাকর্ম (পূর্বোক্ত “জরামর্যং বা” ইত্যাদি শ্রুতি-
বাক্যোক্ত অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকর্ম) অবিশেষে কল্যমান হইলে অর্থাৎ ফলার্থী
ও ফলকামনাশূন্য, এই উভয়েরই কর্তব্য বলিয়া সিদ্ধান্ত হইলে সকলেরই
“পাত্ৰচর্যাস্তু” কর্মসমূহ অর্থাৎ মরণকাল পর্যন্ত সমস্ত কর্ম, ইহা প্রসক্ত হয়।
তাহা হইলে অর্থাৎ সকলেরই অবিশেষে মরণকাল পর্যন্ত অগ্নিহোত্রাদি কর্মসমূহ
কর্তব্য, ইহা স্বীকার করিলে “এষণা” হইতে ব্যুত্থান শ্রুত না হউক? অর্থাৎ তাহা
হইলে উপনিষদে পূর্বতম জ্ঞানিগণের “এষণা”ত্রয় হইতে ব্যুত্থান বা মুক্তির যে শ্রুতি
আছে, তাহার উপপত্তি হইতে পারে না। যথা—“ইহা সেই, অর্থাৎ সন্ন্যাস
গ্রহণের কারণ এই যে—পূর্বতন জ্ঞানিগণ “প্রজা” কামনা করিতেন না, (তাহারা
মনে করিতেন) প্রজার দ্বারা আমরা কি করিব, যে আমাদের আত্মাই এই লোক
অর্থাৎ অভিপ্রেত ফল, (এইরূপ চিন্তা করিয়া) তাহারা পুত্রেষণা এবং বিত্তেষণা
এবং লোকেষণা হইতে ব্যুত্থিত (মুক্ত) হইয়া অনন্তর ভিক্ষাচর্য্য করিয়াছেন অর্থাৎ
সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছেন।” কিন্তু এষণাত্রয় হইতে ব্যুত্থিত ব্যক্তির (সর্বত্যাগী
সন্ন্যাসীর) “পাত্ৰচর্যাস্তু” কর্মসমূহ অর্থাৎ মরণান্ত অগ্নিহোত্রাদি কর্ম উপপন্ন হয় না,
অতএব ফল অর্থাৎ অগ্নিহোত্রাদি কর্মের ফল স্বর্গাদি, নির্বিশেষে কর্তার প্রয়োজক
হয় না।

পরন্তু ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রে চতুরাশ্রমের বিধান থাকায় একাশ্রমের
উপপত্তি হয় না অর্থাৎ একমাত্র গৃহস্থাশ্রমই শাস্ত্রবিহিত, আর কোন আশ্রম নাই,
এই সিদ্ধান্ত ইতিহাস আদি শাস্ত্রবিরুদ্ধ বলিয়া উহা স্বীকার করা যায় না।
(পূর্বপক্ষ) সেই ইতিহাসাদি অপ্রমাণ, ইহা যদি বল? (উত্তর) না, যেহেতু প্রমাণ-
কর্তৃক প্রামাণ্যের স্বীকার হইয়াছে। বিশদার্থ এই যে,—“ব্রাহ্মণ”রূপ প্রমাণ-
কর্তৃকই ইতিহাস ও পুরাণের প্রামাণ্য স্বীকৃত হইয়াছে। যথা—“সেই এই অথর্ব ও

১। “সর্বশ্চ পাত্ৰচর্যাস্তানি কর্মণীতি প্রসজ্যেত, মরণপর্যন্তানি কর্মণীতি প্রসজ্যেত ইত্যর্থঃ। নত্বেন-তএব
পাত্ৰচর্যাস্তু: কর্মণামিত্যত আহ “তত্রৈকো-ব্যুত্থান”মিতি। তদ্ব্যবহির্ভেদেণ কর্তৃত্ব প্রয়োজকং ফলং ভবতীতি।
“কলাভাব” ইত্যন্ত দুঃপ্রাণবৃত্ত্যানির্দেশেণ কলস্ত কর্তৃপ্রয়োজকভাবঃ ভবতীতি। তদনেন এষণাব্যুত্থান শ্রুতিবিরোধো
দর্শিতঃ”।—তৎপদ্যটিকা।

অঙ্গিরা প্রভৃতি মুনিগণ এই ইতিহাস ও পুরাণকে বলিয়াছিলেন, এই ইতিহাস ও পুরাণ পঞ্চম বেদ এবং বেদসমূহের বেদ” অর্থাৎ সকল বেদার্থের বোধক। অতএব এই ইতিহাস ও পুরাণের অপ্রামাণ্য অযুক্ত। এবং ধর্মশাস্ত্রের অপ্রামাণ্য হইলে প্রাণিগণের অর্থাৎ মনুষ্যমাত্রের ব্যবহার-লোপপ্রযুক্ত লোকোচ্ছেদের আপত্তি হয়।

দ্রষ্টা ও বক্তার সমানতা প্রযুক্তও (ইতিহাসাদির) অপ্রামাণ্যের উপপত্তি হয় না। বিশদার্থ এই যে, যাহারাই “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণে”র দ্রষ্টা ও বক্তা, তাহারাই ইতিহাস ও পুরাণের এবং ধর্মশাস্ত্রের দ্রষ্টা ও বক্তা।

বিষয়ের ব্যবস্থা প্রযুক্তও (বেদাদি শাস্ত্রের) যথাবিষয় প্রামাণ্য (স্বীকার্য)। বিশদার্থ এই যে, “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণে”র বিষয় অন্ত এবং ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের বিষয় অন্ত। যজ্ঞ,—মন্ত্র ও ব্রাহ্মণের বিষয়, লোকবৃত্ত—ইতিহাস ও পুরাণের বিষয়, লোকব্যবহারের ব্যবস্থা ধর্মশাস্ত্রের বিষয়। তন্মধ্যে এক শাস্ত্র কর্তৃক সকল বিষয় ব্যবস্থাপিত হয় না, এ জন্য ইন্দ্রিয় প্রভৃতির ন্যায় এই সমস্ত শাস্ত্র অর্থাৎ পূর্বোক্ত “মন্ত্র,” “ব্রাহ্মণ” এবং ইতিহাস পুরাণাদি সকল শাস্ত্রই যথাবিষয় প্রমাণ [অর্থাৎ ইন্দ্রিয় প্রভৃতি যেমন ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ে প্রমাণ বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে, কারণ, উহার মধ্যে একের দ্বারা অপরের গ্রাহ্য বিষয়ে জ্ঞান হয় না, তদ্রূপ উক্ত কারণে বেদাদি সকল শাস্ত্রই ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ে প্রমাণ বলিয়া স্বীকার্য।]

উপলব্ধি। মহর্ষি তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিবার জন্য শেষে আবার এই স্বত্বের দ্বারা বলিয়াছেন যে, অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকর্ম নির্বিশেষে সকলেরই কর্তব্য হইলে সকলেরই “পাত্ৰচ্যাস্ত” কর্ম অর্থাৎ মরণকাল পর্য্যন্ত কর্ম করিতে হয়। কিন্তু সকলেরই “পাত্ৰচ্যাস্ত” কর্মের উপপত্তি হয় না। কারণ, এষণাভ্রমুক্ত সর্বভাগী সন্ন্যাসীর ফলকামনা না থাকায় তাঁহার পক্ষে মরণকাল পর্য্যন্ত অগ্নিহোত্রাদি কর্মানুষ্ঠান সম্ভব নহে। অতএব ঐ সকল কর্মের ফল নির্বিশেষে কর্তার প্রয়োজক হয় না। অর্থাৎ যে ফলের কামনা প্রযুক্ত কর্তা ঐ সমস্ত কর্মে প্রবৃত্ত হন, সর্বভাগী সন্ন্যাসীর ঐ ফলের কামনা না থাকায় উহা তাঁহার ঐ কর্মানুষ্ঠানে প্রয়োজক হয় না। সুতরাং তিনি ঐ সমস্ত কর্ম করেন না—তাঁহার তখন ঐ সমস্ত কর্ম কর্তব্যও নহে। ভাষ্যকার পূর্বোক্তরূপেই এই স্বত্বের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তদনুসারে তাৎপর্য্যটাকারও এখানে পূর্বোক্তরূপেই তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়াছেন। এই ব্যাখ্যায় স্বত্বে “ফলাভাব” শব্দের দ্বারা ফলের কতৃপ্রয়োজকত্বের অভাবই বিবক্ষিত এবং “পাত্ৰচ্যাস্ত” শব্দের দ্বারা মরণান্তকর্মসমূহ বিবক্ষিত। অগ্নিহোত্রাদি যজ্ঞকারী সাংঘিক দিজাতির মৃত্যু হইলে তাঁহার সমস্ত যজ্ঞপাত্ৰ যথাক্রমে তাঁহার ভিন্ন ভিন্ন অঙ্গে বিভক্ত কবিয়া অস্ত্রোষ্টি করিতে হয়। কোন অঙ্গে কোন্ পাত্ৰ বিভক্ত করিতে হয়,

ইহার ক্রম ও বিধিপদ্ধতি “লাটায়নসূত্র” এবং “কর্মপ্রদীপ” গ্রন্থে কথিত হইয়াছে^১। “অন্ত্যোষ্টি-দীপিকা” গ্রন্থে সেই সমস্ত উদ্ধৃত হইয়াছে। (“অন্ত্যোষ্টি-দীপিকা,” কাশী সংস্করণ, ৫৬—৫৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। সাংখ্যিক দ্বিজাতির অন্ত্যোষ্টিকালে তাঁহার ভিন্ন ভিন্ন অঙ্গে যে যজ্ঞপাত্রের স্থাপন, তাহাই সূত্রে “পাত্রচয়” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইয়াছে। কিন্তু যিনি মরণদিন পর্য্যন্ত অগ্নিহোত্র করিয়াছেন, তৎপূর্বে বৈরাগ্যবশতঃ যজ্ঞপাত্রাদি পরিত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণ করেন নাই, তাঁহার পক্ষেই অন্ত্যোষ্টিকালে উক্ত যজ্ঞপাত্র স্থাপন সম্ভব হওয়ার সূত্রে “পাত্রচয়ান্ত” শব্দের দ্বারাই মরণান্ত কর্মসমূহই বিবক্ষিত, ইহা বুঝা যায়। কারণ, মরণদিন পর্য্যন্ত যজ্ঞকর্ম করিলেই তাহার অন্তে দাহের পূর্বে পূর্বোক্ত “পাত্রচয়” হইয়া থাকে। সুতরাং “পাত্রচয়ান্ত” শব্দের দ্বারা তাৎপর্য্য-বশতঃ মরণান্তকর্মসমূহ বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকারের তাৎপর্য্যানুসারে তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতিমিশ্রও ঐরূপই তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, সকলেরই মরণান্তকর্মসমূহ কর্তব্য, উহা আমরা স্বীকারই করি—এ জ্ঞাত ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, তাহা হইলে এষণাত্রয় হইতে ব্যুৎপন্ন যে শ্রুতি আছে, তাহার উপপত্তি হইতে পারে না। ভাষ্যকার পরে ঐ শ্রুতি প্রদর্শনের জ্ঞাত বৃহদারণ্যক উপনিষদের “এতদ্ধ অ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যে পূর্বতন আত্মজ্ঞগণ যে, প্রজা কামনা করেন নাই, আত্মাই তাঁহা-দিগের একমাত্র “লোক” অর্থাৎ কাম্য, তাঁহারা এ জ্ঞাত পুত্রেষণা, বিত্তেষণা ও লৌকেষণা পরিত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা উক্ত হইয়াছে। সুতরাং এষণাত্রয়যুক্ত সর্বত্যাগী সন্ন্যাসীদিগের যে যজ্ঞাদি কর্ম নাই, উহা তাঁহাদিগের পরিত্যক্ত্য, ইহা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায়। উক্ত শ্রুতিবাক্যের ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য “প্রজা” শব্দের দ্বারা কর্ম ও অপরা ব্রহ্মবিদ্যা পর্য্যন্ত গ্রহণ করিয়া, পূর্বতন আত্মজ্ঞগণ কর্ম ও অপরা বিদ্যাকে কামনা করেন নাই, অর্থাৎ তাঁহারা পুত্রাদি লোকত্রয়ের সাধন কর্মাদির অমুষ্ঠান করেন নাই, এইরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এবং উক্ত শ্রুতিবাক্যের অব্যবহিত পূর্বে “এতমেব প্রব্রাজিনো লোকমিচ্ছন্তঃ প্রব্রজন্তি” এই শ্রুতিবাক্যে “প্রব্রজন্তি” এই বাক্যকে সন্ন্যাসাশ্রমের বিধিবাক্য বলিয়া শেষোক্ত “এতদ্ধ অ বৈ” ইত্যাদি শ্রুতি-বাক্যকে উহার “অর্থবাদ” বলিয়াছেন। সে বাহাই ইউক, মূলকথা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যখন এষণাত্রয় পরিত্যাগ করিয়া সন্ন্যাসগ্রহণের কথা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে, তখন তাদৃশ নিষ্কাম সন্ন্যাসীদিগের সম্বন্ধে পাত্রচয়ান্ত কর্ম অর্থাৎ মরণদিন পর্য্যন্ত কর্মামুষ্ঠানের উপপত্তি হইতে পারে না। সুতরাং কর্মের ফল নির্বিশেষে কর্তার প্রয়োজক হয় না, ইহাই ভাষ্যকার শেষে সূত্রার্থ ব্যক্ত করিয়াছেন।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ এই সূত্রের ব্যাখ্যা করিতে প্রথমে বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদীর অশঙ্কা হইতে পারে যে, মুমুক্শু সন্ন্যাসী অগ্নিহোত্র পরিত্যাগ করায় উহা তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক না

১। “শিরসি কপালানি ইড়াং দক্ষিণাংগাঃ” ইত্যাদি লাটায়নসূত্র। “অজ্যপূর্ণাং দক্ষিণাংগাং প্রভং মুখং স্থাপয়েৎ। তথাগ্রন্থাপূর্ণং শ্রবং নাসিকায়ং। পাদয়োঃ শ্রাপগ্রন্থধবারণিং। তথাগ্রামুত্তরারণিমুরসি। সবাপার্শ্বে দক্ষিণাংগং শূর্ণং। দক্ষিণপাথে দক্ষিণাংগং চমবং, উত্তরপাথে উত্তরং। মুখলমধোমুখং, তঃপ্রভং চ ত্রয়োবিধীকক স্থাপয়েৎ”।—কর্মপ্রদীপ।

হইলেও তিনি পূর্বে যে অগ্নিহোত্র করিয়াছেন, উহার ফল স্বর্গ তাঁহার অবশ্যই হইবে। সুতরাং ঐ স্বর্গই তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক হইবে। কারণ, স্বর্গভোগ করিতে হইলে মুক্তি হইতে পারে না। উক্ত আশঙ্কা নিরাসের জন্ত মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, মুমুক্শু সন্ন্যাসীর পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রের ফলাভাব, অর্থাৎ তাঁহার পক্ষে উহার ফল যে স্বর্গ, তাহা হয় না। কারণ, অগ্নিহোত্র “পাত্ৰচরাস্ত”। অগ্নিহোত্রকারীর মৃত্যু হইলে তাঁহার অন্ত্যেষ্টিকালে তাঁহার ভিন্ন ভিন্ন অঙ্গে অগ্নিহোত্র-সাধন পাত্ৰদম্ভের বিছাসই “পাত্ৰচর”। কিন্তু সন্ন্যাসী পূর্বেই ঐ সমস্ত পাত্ৰ পরিত্যাগ করায় তাঁহার অন্ত্যেষ্টিকালে উক্ত “পাত্ৰচর” সম্ভবই নহে। সুতরাং তাঁহার পূর্বকৃত অগ্নিহোত্র পাত্ৰচরাস্ত না হওয়ায় অসম্পূর্ণ, তাই তাঁহার সম্বন্ধে উহার ফল (স্বর্গ) হয় না। তিনি তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মোক্ষলাভই করেন। আবার আশঙ্কা হইতে পারে যে, মুমুক্শু সন্ন্যাসী পূর্বে অজ্ঞাত যে সমস্ত স্বর্গ-জনক ও নরকজনক পুণ্যকর্ম ও পাপকর্ম করিয়াছেন, তাহার ফল স্বর্গ ও নরকই তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক হইবে। এ জন্ত মহর্ষি এই সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা অজ্ঞ হেতুরও হুচনা করিয়াছেন। সেই হেতু কর্মক্ষয়। তাৎপর্য্য এই যে, মুমুক্শুর তত্ত্বজ্ঞান তাঁহার প্রারব্ধ ভিন্ন সমস্ত কর্মের ক্ষয় করার তৎপ্রযুক্ত তাঁহার আর পূর্বকৃত কর্মের ফলভোগও হইতে পারে না। সুতরাং সেই সমস্ত কর্মের ফলও তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক হয় না। “জ্ঞানসূত্রবিবরণ”কার রাখামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্যও এখানে বৃত্তিকার বিশ্বনাথের ব্যাখ্যাই গ্রহণ করিয়া পূর্ববৎ সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বৃত্তিকার নিম্ননাথ শেষে অজ্ঞ সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যা বলিয়া ভাষ্যকারোক্ত প্রাচীন ব্যাখ্যারও উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু গোস্বামী ভট্টাচার্য্য তাহাও করেন নাই। বস্তুতঃ মহর্ষির এই সূত্রে “ফলাভাব” শব্দের দ্বারা সরলভাবে ফলের অভাব অর্থাৎ ফল হয় না, এই অর্থই বুঝা যায়। সুতরাং এই সূত্রের দ্বারা বৃত্তিকার বিশ্বনাথের ব্যাখ্যাত অর্থই যে, সরলভাবে বুঝা যায়, ইহা স্বীকার্য্য। কিন্তু বৃত্তিকারের ব্যাখ্যায় প্রথম বক্তব্য এই যে, যদি অগ্নিহোত্রকারীর অন্ত্যেষ্টিকালে যে কোন কারণে উক্ত “পাত্ৰচর” (অঙ্গে বজ্রপাত্ৰ বিছাস) না হয়, তাহা হইলে তাঁহার পূর্বকৃত অগ্নিহোত্র যে, একেবারেই নিষ্ফল হইবে, এ বিষয়ে প্রমাণ আবশ্যক। বৃত্তিকার এ বিষয়ে কোন প্রমাণ প্রদর্শন করেন নাই। যদি উক্তরূপ স্থলে পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রের পূর্ণ ফল না হইলেও কিঞ্চিৎ ফলও হয়, তাহা হইলেও আর “ফলাভাব” বলা যায় না, সুতরাং বৃত্তিকারের প্রথমোক্ত আশঙ্কারও খণ্ডন হয় না। দ্বিতীয় বক্তব্য এই যে, বৃত্তিকার সূত্রস্থ “চ” শব্দের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানীর ফলাভাবে তত্ত্বজ্ঞানজন্ত কর্মক্ষয়কে হেতুস্বরূপে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু তাহা হইলে পূর্বোক্ত হেতু বার্থ হয়। কারণ, তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তজ্জন্তই পূর্বকৃত অগ্নিহোত্রজন্ত অন্তঃকরণ ও ক্ষয় হওয়ায় উহার ফল স্বর্গ হয় না, ইহা সর্বদম্ভত শাস্ত্রসিদ্ধান্তই আছে। সুতরাং মুমুক্শুর তত্ত্বজ্ঞান পর্য্যন্ত গ্রহণ করিয়া তাঁহার কৃত কর্মের ফলের অভাব সমর্থন করিলে উহাতে আর কোন হেতু বলা নিস্প্রয়োজন এবং তাহা এখানে মহর্ষির বক্তব্যও নহে। কারণ, “ঋণাহুবন্ধ”প্রযুক্ত অপবর্গ হইতে পারে না, যজ্ঞাদি কর্মান্তরোধে অপবর্গার্ণব অন্তঃকরণের সন্নিবিষ্ট নাই, এই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতেই মহর্ষি পূর্বোক্ত তিনটি সূত্র বলিয়াছেন। উহা দ্বারা সন্ন্যাসশ্রমে যজ্ঞাদি কর্মের কণ্ডব্যতা

না থাকায় অপবর্গার্গ অনুষ্ঠানের সময় আছে,—সন্ন্যাসাশ্রমও বেদবিহিত, সন্ন্যাসীর মরণান্ত কৰ্ম্ম কৰ্ত্তব্য নহে, উহা তাঁহার পক্ষে সম্ভবও নহে, এই সমস্ত তত্ত্ব স্থিতি হইয়াছে এবং উক্ত পূৰ্বপক্ষের উত্তরে শাস্ত্রানুসারে ঐ সমস্ত তত্ত্বই মহর্ষির এখানে বক্তব্য । তাই ভাষ্যকারও এখানে প্রথম হইতেই বিচারপূৰ্বক ঐ সমস্ত তত্ত্বের সমর্থন করিয়াছেন । মুমুক্শু অধিকারী সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়া শ্রবণ মননাদি সাধনের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিলে, তখন তাঁহার পূৰ্বকৃত কৰ্ম্মের ফল স্বৰ্গনরকাদি যে তাঁহার মোক্ষের প্রতিবন্ধক হয় না ; কারণ, তত্ত্বজ্ঞানজ্ঞাত তাঁহার ঐ কৰ্ম্মক্ষর হওয়ার উহার ফল হইতেই পারে না, ইহা শাস্ত্রসিদ্ধান্তই আছে, “জ্ঞানায়িঃ কৰ্ম্মকৰ্ম্মাণি ভস্মনাং কুৰ্ব্বতে তথা ।” (গীতা, ১৪।৩৭) স্মৃতরাং মহর্ষির পূৰ্বোক্ত পূৰ্বপক্ষের সমাধান করিতে এখানে ঐ সমস্ত কথা বলা আবশ্যক । পরন্তু যদি বৃত্তিকারের কথিত আশঙ্ক্যের সমাধানও মহর্ষির কৰ্ত্তব্য হয় এবং এই সূত্রের দ্বারা তিনি তাহাই করিয়াছেন, ইহা বলা যায়, তাহা হইলে এই সূত্রে তত্ত্বজ্ঞানীর পূৰ্বকৃত অগ্নিহোত্রের ফলভাবে মহর্ষি “পাত্ৰচরাস্তানুপপত্তি”কে হেতু বলিবেন কেন ? ইহা চিন্তা কৰা আবশ্যক । মনে হয়, ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীন ব্যাখ্যাকারগণ এই সমস্ত চিন্তা করিয়াই এই সূত্রের অন্তরূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন । সে ব্যাখ্যা পূৰ্বেই কথিত হইয়াছে । সুধীগণ বৃত্তিকারোক্ত ব্যাখ্যায় পূৰ্বোক্ত বক্তব্যগুলি চিন্তা করিয়া এই সূত্রের প্রকৃতার্থ বিচার করিবেন ।

ভাষ্যকার পূৰ্বে নানা ঋতিবাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসাশ্রমের বেদবিহিতত্ব ও চতুরাশ্রমবাদ সমর্থন করিয়া একাশ্রমবাদের খণ্ডন করিয়াছেন । পরিশেষে আবার এখানে উক্ত সিদ্ধান্তের সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, ইতিহাস, পুরাণ ও ধৰ্ম্মশাস্ত্রেও চতুরাশ্রমের বিধান থাকায় একাশ্রমবাদের উপপত্তি হইতে পারে না । অর্থাৎ ঋষিপ্রণীত ইতিহাস, পুরাণ ও ধৰ্ম্মশাস্ত্রেও যখন চতুরাশ্রম বিহিত হইয়াছে, তখন উহা যে মূল বেদবিহিত সিদ্ধান্ত, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই । কারণ, অর্ধ ইতিহাসাদিতে বেদাঙ্গেরই উপদেশ হইয়াছে । নচেৎ ঐ ইতিহাসাদি প্রমাণ্যই সিদ্ধ হয় না । স্মৃতরাং চতুরাশ্রমবাদ যে সৰ্ব্বশাস্ত্রে কীর্তিত সিদ্ধান্ত, ইহা স্বীকার্য্য হইলে গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রম নাই, এই মতের কোনরূপেই উপপত্তি হইতে পারে না ; স্মৃতরাং উহা অগ্রহ । পূৰ্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, ইতিহাস, পুরাণ ও ধৰ্ম্মশাস্ত্রের প্রমাণ্যই নাই ; এতদন্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, বেদের “ব্রাহ্মণ”ভাগ—যাহা প্রমাণ বলিয়া উভয় পক্ষেরই স্বীকৃত, তাহাতেই যখন ইতিহাস ও পুরাণের প্রমাণ্য স্বীকৃত, তখন উহার অপ্রমাণ্য বলা যায় না । ভাষ্যকার ইহা বলিয়া বেদের “ব্রাহ্মণ”-ভাগ হইতে ইতিহাস ও পুরাণের প্রমাণ্যবোধক “তে বা খৰ্বেত” ইত্যাদি ঋতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন । অনুসন্ধান করিয়াও উক্তরূপ ঋতিবাক্যের মূলস্থান জানিতে পারি নাই । ছান্দোগ্যোপনিষদের সপ্তম অধ্যায়ের প্রথম খণ্ডে নারদ-সনৎকুমার-সংবাদে নারদের উক্তির মধ্যে “ইতিহাস-পুরাণং পঞ্চমং বেদানাং বেদং” এইরূপ ঋতিপাঠ আছে । (প্রথম খণ্ডের ভূমিকা, ২য় পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) । সেখানে ভাষ্যকার শব্দরচয়্য “বেদানাং বেদং” এই বাক্যের দ্বারা ব্যাকরণশাস্ত্র গ্রহণ করিয়াছেন । ব্যাকরণশাস্ত্র সকল বেদের বেদ অর্থাৎ বোধক । বৃহদারণ্যক উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ ব্রাহ্মণ “সামবেদোহথর্ষর্ষিষস ইতিহাসঃ পুরাণং” এইরূপ ঋতিপাঠ আছে ।

কিন্তু এখানে ভাষ্যকারের উদ্ধৃত শ্রুতিবাক্যে “অভাবদন্” এই ক্রিয়াপদের প্রয়োগ থাকায় উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, অথর্ব ও অঙ্গিরা মুনিগণ ইতিহাস ও পুরাণের ব্যাখ্যা করিয়াছিলেন। তাঁহারা বলিয়াছিলেন যে, ইতিহাস ও পুরাণ পঞ্চম বেদ এবং সমস্ত বেদের বেদ (বোধক), অর্থাৎ সকল বেদার্থের নির্ণায়ক। বস্তুতঃ ইতিহাস ও পুরাণের দ্বারা যে বেদার্থের নির্ণয় করিতে হইবে, ইহা মহাভারতাদি গ্রন্থে ঋষিগণই বলিয়া গিয়াছেন¹।

ফলকথা, এখানে ভাষ্যকারের উদ্ধৃত শ্রুতিবাক্য এবং পূর্বোক্ত ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক উপনিষদে শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ইতিহাস ও পুরাণের প্রামাণ্য যে বেদসম্মত, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। অবশ্য বেদের অন্তর্গত ইতিহাস ও পুরাণও আছে। বেদব্যাখ্যাকার শঙ্করাচার্য্য ও সায়নাচার্য্য প্রভৃতি তাহাও প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু এখানে ভাষ্যকার যে বেদভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণেরই উল্লেখ করিয়াছেন এবং তাঁহার উদ্ধৃত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা চতুর্বেদ ভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণেরই প্রামাণ্য সমর্থিত হইয়াছে, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। অত্যাখ্য “ইতিহাস ও পুরাণ পঞ্চম বেদ” এইরূপ উক্তির উপপত্তি হয় না। বস্তুতঃ বেদ হইতে ভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণশাস্ত্র যে সুপ্রাচীন কালেও ছিল, ইহা বেদের দ্বারাই বুঝা যায়। বেদের দ্বারা পুরাণও যে সেই এক ব্রহ্ম হইতেই সমুদ্ভূত, ইহা অথর্ববেদসংহিতাতেও স্পষ্ট কথিত হইয়াছে এবং উহাতে বেদ ভিন্ন ইতিহাসেরও উল্লেখ আছে²। তৈত্তিরীয় আরণ্যকের প্রথম প্রপাঠকের তৃতীয় অনুবাকে “স্মৃতিঃ প্রত্যক্ষমৈতিহ্যমুমানচতুষ্টয়ং” এই শ্রুতিবাক্যে “ইতিহ্য” শব্দের দ্বারা ইতিহাস ও পুরাণশাস্ত্র কথিত হইয়াছে, ইহা মাধবাচার্য্য প্রভৃতি প্রাচীন মনীষিগণ বলিয়াছেন। পরন্তু উক্ত শ্রুতিবাক্যে “স্মৃতি” শব্দের দ্বারা স্মৃতিশাস্ত্র বা ধর্মশাস্ত্রও অবশ্যই বুঝা যায়। সুতরাং ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্যও যে শ্রুতিসম্মত এবং সুপ্রাচীন কালেও উহার অস্তিত্ব ছিল, ইহাও বুঝিতে পারা যায়। শতপথব্রাহ্মণের একাদশ ও চতুর্দশ কাণ্ডেও বেদভিন্ন ইতিহাস ও পুরাণের উল্লেখ আছে। গোড়ায় বৈষ্ণবাচার্য্য প্রভৃপাদ শ্রীজীব গোস্বামী তত্ত্বসন্দর্ভের প্রারম্ভে পুরাণের প্রামাণ্যাদি বিষয়ে নানা প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন।

মূলকথা, বেদমূলক ইতিহাস পুরাণাদি শাস্ত্রও বেদের সমানকালীন এবং বেদবৎ প্রমাণ, ইহা বেদের দ্বারাই সমর্থিত হয়। পরবর্তী কালে অত্যাখ্য ঋষিগণ ক্রমশঃ বেদবর্ণিত পূর্বোক্ত ইতিহাস পুরাণাদি শাস্ত্র অবলম্বন করিয়া, নানা গ্রন্থের দ্বারা ঐ সকল শাস্ত্রোক্ত তত্ত্ব নানাপ্রকারে প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত গ্রন্থও ইতিহাস ও পুরাণাদি নামে কথিত হইয়াছে। ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য সমর্থন করিতে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য না থাকিলে সর্বপ্রাণীর ব্যবহার লোপ হয়; সুতরাং লোকেচ্ছদ হয়। ভাষ্যকার এখানে “প্রাণভূৎ” শব্দের দ্বারা মনুষ্য-

১। ইতিহাসপুরাণাভ্যাং বেদং সমুপবৃংহয়েৎ।

বিত্তোক্তশ্রুত্যাধো মামহং প্রত্নিযাতি” —মহাভারত, আদিপর্ব, ১ম অং, ২৩৭।

২। ঋগ্ সামানি ছন্দাসি পুরাণং যজুষা সহ।

উচ্ছিষ্টজ্ঞস্তের সর্বৈ দিবি দেবা দিবিপ্রিতঃ। অথর্ববেদসংহিতা—১১।৭।২৪।

“স বৃহতীং দিশমবুবাচেনৎ। তস্মিতিহাসক পুরাণক গাথান্ নারান্দীশাংবুবাচেনৎ।”—ঐ, ১৫।৩।১১।

নান্দই গ্রহণ করিয়াছেন ব্রাহ্মী যার। ধর্মশাস্ত্র মনুস্মৃতিরই ব্যবহারপ্রতিপাদক। ধর্মশাস্ত্রবল
মহাদি ঋষিগণ দত্ত্য ও পাণ্ডু মনুস্মরণেরও ধর্ম বলিয়াছেন। মহাভারতের শান্তিপর্বে
১৩৩শ অধ্যায়ে দত্ত্যধর্ম কথিত হইয়াছে। এবং ১৩৫শ অধ্যায়ে দত্ত্যগণের প্রুতি কষ্টব্যের
উপদেশ বর্ণিত হইয়াছে। ফলকথা, ধর্মশাস্ত্রে সর্ববিধ মানবেরই ধর্ম কথিত হইয়াছে, উহা অগ্রাহ
করিয়া সকল মানবই উচ্ছিন্ন হইলে সমাজস্থিতি থাকে না, সুতরাং লোকোচ্ছেদ হয়। অতএব
ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য অবশ্য স্বীকার্য। তাৎপর্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য ব্যাখ্যা
করিয়াছেন যে, ধর্মশাস্ত্রে সর্বজনকেই কর্তব্য ও অকর্তব্যের প্রতিপাদক বলিয়া সর্বজনপরিগৃহীত,
অতএব ধর্মশাস্ত্রেরও প্রামাণ্য স্বীকার্য। বুদ্ধ প্রভৃতির শাস্ত্রসমূহ সর্বজনপরিগৃহীত নহে, বেদবিশ্বাসী
আস্তিক আর্য্যগণ উহা গ্রহণ করেন নাই, এ জন্য সে সমস্ত শাস্ত্র প্রমাণ হইতে পারে না।

ভাষ্যকার ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্য সমর্থন করিতে শেষে আবার বিশেষ যুক্তি
প্রকাশ করিয়াছেন যে, “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণ” নামক বেদের প্রামাণ্য যখন স্বীকৃত, তখন ইতিহাস,
পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের প্রামাণ্যও স্বীকার্য, উহার অপ্রামাণ্যের উপপত্তি হয় না। কারণ, যে সমস্ত
ঋষি “মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণ” নামক বেদের দ্রষ্টা ও প্রবক্তা, তাঁহারা ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের দ্রষ্টা
ও প্রবক্তা। সুতরাং তাঁহাদিগের দৃষ্ট ও কথিত ইতিহাসাদি শাস্ত্রের অপ্রামাণ্য হইতে পারে না।
তাহা হইলে বেদেরও অপ্রামাণ্য হইতে পারে। তাৎপর্যটীকাকার এখানে ধর্মশাস্ত্রের বেদবৎ
প্রামাণ্য সমর্থন করিতে একটি বিশেষ যুক্তি বলিয়াছেন যে, অনেক বৈদিক কর্ম্ম স্মৃতিশাস্ত্রোক্ত
ইতিকর্তব্যতা অপেক্ষা করে এবং স্মৃতিশাস্ত্রোক্ত কর্ম্মও বৈদিক মন্ত্রাদিকে অপেক্ষা করে। অর্থাৎ
বৈদিক মন্ত্রাদির সাহায্যে যেমন স্মৃতিশাস্ত্রোক্ত কর্ম্ম নির্বাহ করিতে হয়, তদ্রূপ অনেক বৈদিক
কর্ম্ম স্মৃতিশাস্ত্রোক্ত পদ্ধতি অনুসারেই করিতে হয়। বেদে ঐ সকল কর্ম্মের বিধি থাকিলেও কিরূপে
উহা করিতে হইবে, তাহার পদ্ধতি পাওয়া যায় না। সুতরাং বেদের সহিত স্মৃতিশাস্ত্রের ঐক্যপ
সম্বন্ধ থাকায় স্মৃতিশাস্ত্রের (ধর্মশাস্ত্রের) বেদবৎ প্রামাণ্য স্বীকার করিতে হইবে। অতথা বেদ ও
স্মৃতিশাস্ত্রের ঐক্যপ সম্বন্ধের উপপত্তি হয় না। ভাষ্যকার শেষে বেদ এবং ইতিহাস, পুরাণ ও
ধর্মশাস্ত্রের প্রত্যেকেরই স্ব স্ব বিষয়ে প্রামাণ্য সমর্থন করিতে দ্বিতীয় যুক্তি প্রকাশ করিয়াছেন যে,
“মন্ত্র” ও “ব্রাহ্মণ”রূপ বেদের বিষয় অর্থাৎ প্রতিপাদ্য যজ্ঞ; ইতিহাস ও পুরাণের বিষয় লোকচরিত;
লোকব্যবহারের অর্থাৎ সকল মানবের কর্তব্য ও অকর্তব্যের ব্যবস্থা বা নিয়ম ধর্মশাস্ত্রের বিষয়।
উক্ত সমস্ত বিষয়েরই প্রতিপাদক প্রমাণ আবশ্যক। কিন্তু উহার মধ্যে কোন একটি শাস্ত্রই
পূর্বোক্ত সমস্ত বিষয়ের প্রতিপাদক নহে। ভিন্ন ভিন্ন শাস্ত্র উক্ত ভিন্ন ভিন্ন বিষয়েরই প্রতিপাদক।
সুতরাং যেমন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় এবং ভ্রুমানাদি প্রমাণগুলি সকল বিষয়েরই প্রতিপাদক নহে,
কিন্তু স্ব স্ব বিষয়েরই প্রতিপাদক হওয়ায় ঐ সমস্ত স্ব স্ব বিষয়ে প্রমাণ, তদ্রূপ পূর্বোক্ত বেদাদি
শাস্ত্রও প্রত্যেকেই স্ব স্ব বিষয়ে প্রমাণ, ইহা স্বীকার্য।

১। দেশধর্ম্মান্ জাতিধর্ম্মান্ কুলধর্ম্মাণ্চ শাস্ত্রান্

পাণ্ডুপঞ্চাংশ শাস্ত্রেঃ স্মিহু কুবান্ মনুঃ ॥—মনুসংহিতা, ১ম অং, ১১৮।

এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার পূর্বে “দ্রষ্টৃপ্রবক্তৃসামান্যচ্চ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা ইতিহাস, পূরণ ও ধর্মশাস্ত্রের দ্রষ্টা ও বক্তা ঋষিগণই বেদেরও দ্রষ্টা ও বক্তা, এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করায় তাঁহার মতে ভিন্ন ভিন্ন ঋষিবিশেষই বেদবক্তা এবং তাঁহাদিগের প্রামাণ্য-বশতঃই বেদের প্রামাণ্য, ইহা বুঝা যায়। পূর্বোক্ত “প্রধানশব্দানুপপত্তেঃ” ইত্যাদি (৫৯ম) সূত্রের ভাষ্যেও ভাষ্যকার অত্র প্রদক্ষে “ঋষি” শব্দের প্রয়োগ করায় তাঁহার মতে ঋষিই যে বেদের বক্তা, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের সপ্তম, অষ্টম ও উনচত্বারিংশ সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকারের উক্তিবিশেষের দ্বারাও তাঁহার মতে বেদবাক্য যে ঋষিবাক্য, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। এবং দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের সর্বশেষ সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, “যাঁহারাই বেদার্থসমূহের দ্রষ্টা ও বক্তা, তাঁহারাই আয়ুর্বেদ প্রভৃতির দ্রষ্টা ও বক্তা।” ভাষ্যকারের ঐ কথার দ্বারাও তাঁহার মতে যে, কোন এক আশু ব্যক্তিই সকল বেদের বক্তা নহেন, বহু আশু ব্যক্তিই সকল বেদের বক্তা, ইহাই বুঝা যায়। “তেন প্রোক্তং” এই পাণিনি-সূত্রের মহাভাষ্যের দ্বারাও ঋষিগণই যে, বেদবাক্যের রচয়িতা, এই সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়। “সুশ্রুতসংহিতা”র “ঋষিবচনং বেদঃ” এই উক্তির দ্বারাও বেদ যে ঋষিবাক্য, এই সিদ্ধান্ত বুঝিতে পারা যায়। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদও আর্ষজ্ঞানের লক্ষণ বলিতে ঋষিদিগকে বেদের বিধাতা বলিয়াছেন। সেখানে “স্তায়কন্দলী”কার ত্রীধরভট্টও প্রশস্তপাদের ঐ কথার ব্যাখ্যা করিতে ঋষিদিগকে বেদের কর্তাই বলিয়াছেন। কিন্তু ঈশ্বরই বেদকর্তা, আর কেহই বেদকর্তা হইতেই পারেন না, ইহাও অনেক পূর্বাচার্য্য শাস্ত্র ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। তাৎপর্য্যটাকাচার ত্রীমদ্বাচম্পতিমিশ্র এবং উদয়নাচার্য্য, জয়ন্ত ভট্ট ও গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি শ্রায়্যচার্য্যগণ ঈশ্বরই বেদকর্তা, এই সিদ্ধান্তই বিশেষরূপে সমর্থন করিয়াছেন; ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন ও বার্তিককার উদ্যোতকরের মতের ব্যাখ্যা করিতেও ত্রীমদ্বাচম্পতি মিশ্র ঋষিদিগকে বেদকর্তা বলেন নাই, তিনি ঈশ্বরকেই বেদকর্তা বলিয়াছেন। বস্তুতঃ সর্বত্রই পরমেশ্বর হইতেই যে বেদের উদ্ভব, বেদাদি সকল শাস্ত্রই পরমেশ্বরের নিঃসৃত, ইহা শ্রুতিসিদ্ধ সিদ্ধান্ত; উপনিষদে ইহা কথিত হইয়াছে। (প্রথম খণ্ডের ভূমিকা, ৩য় পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। পরমেশ্বর প্রথমে হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করিয়া, তাঁহাকে মনের দ্বারা বেদের উপদেশ করেন এবং প্রথম উৎপন্ন ব্রহ্মা, তাঁহার জ্যেষ্ঠ পুত্র অথর্বকে ব্রহ্মবিদ্যার উপদেশ করেন, ইহাও উপনিষদে কথিত হইয়াছে। (স্বৈতান্বতর উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ের ১৮শ শ্রুতিবাক্য এবং যুগোপনিষদের প্রথম শ্রুতিবাক্য দ্রষ্টব্য)। পরমেশ্বর প্রথমে যে, আদিকবি হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মাকে মনের দ্বারা বেদের উপদেশ করেন, ইহা শ্রুতি অনুসারে ত্রীমদ্বাগবতের প্রথম শ্লোকেও কথিত হইয়াছে, এবং কিরূপে সর্বত্রই পরমেশ্বর হইতে বেদের উদ্ভব হইয়াছে, পরে ভিন্ন ভিন্ন ঋষি-

১। “যদ্যপ্যর্থো নিতঃ, বাবসৌ কবানুপূর্বী সাহনিত্য” ইত্যাদি।—মহাভাষ্য। “মহাপ্রলয়াদিহু বর্ণানুপূর্বী-বিনাশে পুনরুৎপত্তা ঋষয়ঃ সংস্কারাতিশয়াঘেদার্থং স্মৃতা শব্দঃচনাং বিদ্যতীত্যর্থঃ”। “ততশ্চ কঠাঘো বেদানুপূর্বীঃ কর্তার এব” ইত্যাদি।—কৈয়ট।

২। “ঋষিবচনাচ্চ, ঋষিবচনং বেদো বধ্যা কিকিদিজ্যার্থং মধুরমাহরেতিতি।”—সুশ্রুতসংহিতা, সূত্রস্থান, ৪০শ অঃ ৥৮

বিশেষ ক্রমে বেদলাভ করিয়া, উহার প্রচার করিয়াছেন এবং পরে পরমেশ্বরের অংশরূপে অবতীর্ণ হইয়া পরাশরনন্দন (বেদব্যাস) ক্রমে বেদের বিভাগ করিয়াছেন, ইহা শ্রীমদ্ভাগবতের প্রথম স্কন্ধের চতুর্থ অধ্যায়ে এবং দ্বাদশ স্কন্ধের ষষ্ঠ অধ্যায়ে সবিস্তর বর্ণিত হইয়াছে। ফল কথা, পুরাণ-বর্ণিত সিদ্ধান্তানুসারে ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রভৃতি কোন কোন পূর্বাচার্য্য ঋষিগণকে বেদের বক্তা বলিলেও তাহাতে ঋষিগণই যে বেদের স্রষ্টা, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। ভাষ্যকার ঋষিগণকে বেদের বক্তা বলিলেও স্রষ্টা বলেন নাই, পরন্তু তাঁহাদিগকে বেদের দ্রষ্টাও বলিয়াছেন, ইহাও প্রশংসন করা আবশ্যিক। বেদের দ্রষ্টা বলিলে বেদ যে তাঁহাদিগেরই সৃষ্ট নহে, কিন্তু তাঁহাদিগের বিদ্বৎ অন্তঃকরণে কাল-বিশেষে পরমেশ্বরের ইচ্ছায় বেদ প্রতিভাত হইয়াছে, ইহাই বুঝা যায়। যাহারা বেদের দ্রষ্টা অর্থাৎ পরমেশ্বরের যাহাদিগের বিদ্বৎ অন্তঃকরণে কালবিশেষে বেদ প্রকাশ করিয়া, তাঁহাদিগের দ্বারা বেদের প্রচার করিয়াছেন, তাঁহাদিগকে “ঋষি” বলা হইয়াছে। “ঋষি” ধাতুর অর্থ দর্শন। সুতরাং “ঋষি” ধাতুনিপাত “ঋষি” শব্দের দ্বারা দ্রষ্টা বুঝা যাইতে পারে। তাহা হইলে বেদের প্রথম দ্রষ্টা হিরণ্যগর্ভকেও ঋষি বলা যায়। এবং তাঁহার পরে যাহারা বেদের দ্রষ্টা ও বক্তা হইয়াছেন, তাঁহারাও ঋষি। ভাষ্যকার বাংলায়নের মতে তাঁহারা বেদের জ্ঞায় ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রেরও দ্রষ্টা ও বক্তা অর্থাৎ তাঁহার মতে বেদভিন্ন যে ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রের সংবাদ বেদ হইতেই পাওয়া যায়, বেদবক্তা ঋষিগণই ঐ ইতিহাসাদিরও দ্রষ্টা ও বক্তা। সুতরাং তাঁহাদিগের প্রামাণ্য-বশতঃ যেমন বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত, তদ্রূপ ঐ সমস্ত ইতিহাসাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্যও স্বীকার্য্য। কারণ, ঐ ইতিহাসাদির দ্রষ্টা ও বক্তা ঋষিগণকে যথার্থদ্রষ্টা ও যথার্থবক্তা বলিয়া স্বীকার না করিলে তাঁহাদিগের দৃষ্ট ও কথিত বেদেরও প্রামাণ্য হইতে পারে না, ইহাই ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য। মূল কথা, ভাষ্যকার বাংলায়ন বেদের স্রষ্টা বা শাস্ত্রযোনি পরমেশ্বরের প্রামাণ্যবশতঃ বেদের প্রামাণ্য না বলিয়া, বেদের দ্রষ্টা ও বক্তা হিরণ্যগর্ভ প্রভৃতির প্রামাণ্যবশতঃই বেদের প্রামাণ্য বলিয়াছেন। কারণ, সর্বস্ব পরমেশ্বরের বেদের কর্তা হইলেও ঐ বেদের দ্রষ্টা ও বক্তাদিগের প্রামাণ্য ব্যতীত বেদের প্রামাণ্য সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, তাঁহারা বেদের যথার্থ দ্রষ্টা ও যথার্থ বক্তা না হইলে তাঁহাদিগের কথিতও বেদের অপ্রামাণ্য অনিবার্য্য। তাই ভাষ্যকার দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষে সূত্রে “আপ্ত” শব্দের দ্বারা পরমেশ্বরেরই গ্রহণ না করিয়া, বেদের দ্রষ্টা ও বক্তা হিরণ্যগর্ভ প্রভৃতিকেই গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। ভাষ্যকার দেখানে বেদার্থের দ্রষ্টা ও বক্তাদিগকে আয়ুর্বেদাদিরও দ্রষ্টা ও বক্তা বলিয়া, আয়ুর্বেদাদির প্রামাণ্যের জ্ঞায় বেদেরও প্রামাণ্য, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু “জায়কুম্মজলি”র পঞ্চম স্তবকের শেষে বেদের পৌরুষেয় সমর্থন করিতে উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন যে, বেদের “কঠক,” “কালাপক” প্রভৃতি বহু নামে যে বহু শাখা আছে, ঐ সকল নামের দ্বারাও বুঝা যায় যে, পরমেশ্বরই প্রথমে “কঠ” ও “কালাপ” প্রভৃতি নামক বহু ব্যক্তির শরীরে অধিষ্ঠিত হইয়া ঐ সমস্ত শাখা বলিয়াছেন। নচেৎ বেদের শাখার ঐ সমস্ত নাম হইতে পারে না। তাহা হইলে তাঁহার মতে এক পরমেশ্বরই সকল বেদের কর্তা হইলেও তিনি বহু শরীরে অধিষ্ঠিত হইয়া সকল বেদের সৃষ্টি করিয়া সেই সেই শরীরের ভেদ গ্রহণ করিয়া বহু আপ্ত ব্যক্তিকে বেদের কর্তা বলা যায়।

ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উক্ত মতামুসারে উক্ত তাৎপর্য্যেও বহু ব্যক্তিকে বেদের বক্তা বলিতে পারেন। তাহা হইলেও পরমেশ্বরই যে বেদের স্রষ্টা, এই সিদ্ধান্ত অব্যাহত থাকে। এ বিষয়ে দ্বিতীয় খণ্ডে পূর্বোক্ত উভয় মতের আলোচনা করিয়া সামঞ্জস্য-প্রদর্শন করিতে যথামতি চেষ্টা করিয়াছি। (দ্বিতীয় খণ্ড, ৩৫৭-৬৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। বেদের অপৌরুষেয়ত্ব-বাদী মীমাংসকসম্প্রদায় বলিয়াছেন যে, “কঠ,” “কলাপ” ও “কুতুম” প্রভৃতি নামক অনেক ব্যক্তি বেদের শাখাবিশেষের প্রকৃষ্ট অধ্যয়ন করিয়াছিলেন, এ জন্ত তাঁহাদিগের নামামুসারেই ঐ সমস্ত শাখার “কাঠক,” “কালাপক” ও “কৌতুম” প্রভৃতি নাম হইয়াছে। উদয়নাচার্য্য উক্ত যুক্তির খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু “শ্রায়-মঞ্জরী”কার মহানৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট একমাত্র ঈশ্বরই বেদের সর্বশাখার কর্তা, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। ইহার দ্বারা জয়ন্ত ভট্ট যে, উদয়নাচার্য্যের পূর্ববর্তী অথবা উদয়নাচার্য্যের গ্রন্থ তিনি দেখিতে পান নাই, ইহা মনে হয়। কারণ, তিনি উক্ত বিষয়ে উদয়নাচার্য্যের যুক্তির খণ্ডন বা আলোচনা করেন নাই। উক্ত বিষয়ে তাঁহার নিজ মত-সমর্থনে উদয়নাচার্য্যের যুক্তির খণ্ডন বা সমালোচনা বিশেষ আবশ্যক হইলেও তিনি পূর্ণ বিচারক হইয়াও কেন তাহা করেন নাই, ইহা প্রণিধান করা আবশ্যক। জয়ন্ত ভট্ট বেদ সম্বন্ধে আরও অনেক বিচার করিয়া নিজ মতের সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার নিজ মতে অথর্ববেদই সকল বেদের প্রথম। তিনি অথর্ববেদের বেদত্ব সমর্থন করিতে অনেক প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন এবং আয়ুর্বেদ বেদচতুষ্টয়ের অন্তর্গত নহে, উহা বেদ হইতে পৃথক্ শাস্ত্র, কিন্তু উহাও ঈশ্বর-প্রণীত, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্যও “বৌদ্ধাধিকারে”র শেষ ভাগে আয়ুর্বেদও ঈশ্বরকৃত, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া, তদদৃষ্টান্তে বেদও ঈশ্বরকৃত, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। তিনিও সেখানে “বেদায়ুর্বেদাদিঃ” ইত্যাদি সম্বন্ধের দ্বারা আয়ুর্বেদ যে, বেদ হইতে পৃথক্ শাস্ত্র, ইহা প্রকাশ করিয়াছেন। বিষ্ণুপুরাণেও অষ্টাদশ বিদ্যার পরিগণনায় বেদচতুষ্টয় হইতে আয়ুর্বেদ ও ধর্ম্মবেদ প্রভৃতির পৃথক্ উল্লেখ হইয়াছে। বস্তুতঃ অথর্ববেদে আয়ুর্বেদের প্রসিদ্ধি অনেক তত্ত্বের উপদেশ থাকিলেও প্রচলিত “চরকসংহিতা” প্রভৃতি আয়ুর্বেদ শাস্ত্র যে মূল বেদ নহে, ইহা সকলেরই স্বীকার্য্য। ঐ সকল গ্রন্থের মূল আয়ুর্বেদ শাস্ত্রের উৎপত্তির ইতিহাস যাহা ঐ সকল গ্রন্থেই বর্ণিত হইয়াছে, তদ্বারাও সেই আয়ুর্বেদ নামক মূল শাস্ত্রও যে, বেদচতুষ্টয় হইতে পৃথক্ শাস্ত্র, কিন্তু উহাও সর্বজ্ঞ ঈশ্বরেরই উপদিষ্ট, ইহাই বুঝিতে পারা যায়। এ বিষয়ে দ্বিতীয় খণ্ডে (৩৫৫-৫৬ পৃষ্ঠায়) কিছু আলোচনা করিয়াছি। বেদ সম্বন্ধে নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত ও যুক্তি-বিচারাদি “শ্রায়মঞ্জরী” গ্রন্থে জয়ন্ত ভট্ট এবং “বৌদ্ধাধিকার” গ্রন্থের শেষ ভাগে উদয়নাচার্য্য এবং “ঈশ্বরব্রহ্মমানচিত্তামণি” গ্রন্থের শেষভাগে নব্যনৈয়ায়িক গঙ্গেশ উপাধ্যায় বিশেষরূপে প্রকাশ করিয়াছেন। বিশেষ জিজ্ঞাস্তা ঐ সকল গ্রন্থ পাঠ করিলে উক্ত বিষয়ে তাঁহাদিগের সকল কথা জানিতে পারিবেন।

মূলতঃ, ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন ঋষিগণকে বেদের বক্তা বলিলেও ঋষিগণই নিজ বুদ্ধির দ্বারা বেদ রচনা করিয়াছেন, ইহা জাহার সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। কারণ, উহা শাস্ত্রবিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত শাস্ত্রবিশ্বাসী কোন ~~মতামুসারে~~ ^{মতামুসারে} ঐক্য সিদ্ধান্ত বলিতে পারেন না। বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ ও

শ্রীধর ভট্ট প্রভৃতিরও ঐরূপ সিদ্ধান্ত অভিমত হইতে পারে না। সুতরাং তাঁহারাও ঋষিগণকে বেদের বক্তা, এই তাৎপর্য্যেই বেদের কর্তা বলিয়াছেন, ইহাই বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ বেদের উচ্চারণ-কর্তৃত্বই ঋষিগণের বেদকর্তৃত্ব, ইহাই তাঁহাদিগের অভিমত বুঝিতে হইবে। পরন্তু পরবর্তী ঋষিগণ বেদানুসারে কৰ্ম্ম করিয়াই ঋষিত্ব লাভ করিয়াছেন। সুতরাং তাঁহাদিগের পূর্বেও বেদের অস্তিত্ব স্বীকার করিতেই হইবে। তাঁহারা বেদকে প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করায় বেদের প্রামাণ্য গৃহীত হইয়াছে, এবং তাঁহারা বেদানুসারে কৰ্ম্ম করিয়া, ঐ সমস্ত কৰ্ম্মের প্রত্যক্ষ ফলও লাভ করায় বেদ যে সত্যার্থ, ইহাও তখন হইতে প্রতিপন্ন হইয়াছে। পরন্তু বেদে এমন বহু বহু অলৌকিক তত্ত্বের বর্ণন আছে, যাহা প্রথমে সর্বজ্ঞ ব্যতীত আর কাহারও জ্ঞানগোচর হইতেই পারে না। সুতরাং বেদ যে, সেই সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর হইতেই প্রথমে সমুদ্ভূত, সুতরাং তাহার প্রামাণ্য আছে, ইহা স্বীকার্য্য। পরন্তু ইহাও প্রণিধানপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যক যে, স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রের ত্রায় বেদও ঋষি-প্রণীত হইলে বেদকর্তা ঋষিগণ, বেদ রচনার পূর্বে কোন শাস্ত্রের সাহায্যে জ্ঞান লাভ করিয়া বেদ রচনা করিয়াছেন, ইহা অবশ্যই বলিতে হইবে। কারণ, অনধীতশাস্ত্র ও বৈদিক তত্ত্ব সর্বথা অজ্ঞ কোন ব্যক্তিই নিজ বুদ্ধির দ্বারা বেদ রচনা করিতে পারেন না। ঋষিগণ তপস্তালব্ধ জ্ঞানের দ্বারা বেদ রচনা করিয়াছেন, ইহা বলিলেও তাঁহাদিগের ঐ তপস্তাও কোন শাস্ত্রোপদেশসাপেক্ষ, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, প্রথমে কোনরূপ শাস্ত্রোপদেশ ব্যতীত কোন ব্যক্তিই শাস্ত্রমাত্র-গম্য তত্ত্বের জ্ঞানলাভ ও তজ্জ্ঞাত তপস্তাদি করিতে পারেন না। কিন্তু বেদের পূর্বে আর যে কোন শাস্ত্র ছিল, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। বেদই সর্ববিদ্যার আদি, ইহা এখনও সকলেই স্বীকার করেন। পাশ্চাত্যগণের নানারূপ কল্পনায় সূদূর কোন প্রমাণ নাই। সুতরাং বেদ, স্মৃতি পুরাণাদির ত্রায় ঋষিপ্রণীত নহে, বেদ সর্বজ্ঞ ঈশ্বর হইতেই প্রথমে সমুদ্ভূত, তিনিই হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করিয়া, প্রথমে তাঁহাকে মনের দ্বারা বেদের উপদেশ করেন, পরে তাঁহা হইতে উপদেশপরম্পরাক্রমে ঋষিসমাজে বেদের প্রচার হইয়াছিল, এই সিদ্ধান্তই সম্ভব ও সমীচীন এবং উহাই আমাদের শাস্ত্র-সিদ্ধ সিদ্ধান্ত। হিরণ্যগর্ভ হইতে বেদ লাভ করিয়া, ক্রমে ঋষিপারম্পরায় বেদের মৌখিক উপদেশের আরম্ভ হয়। সুপ্রাচীন কালে ঐরূপেই বেদের রক্ষা ও সেবা হইয়াছিল। বেদ লিখিয়া উহার অধ্যয়ন ও অধ্যাপনাদি তখন ছিল না। বেদগ্রন্থ লিখিয়া সর্বসাধারণের মধ্যে উহার প্রচার প্রাচীন কালে ঋষিগণের মতে বেদবিদ্যার রক্ষার উপায় বলিয়া বিবেচিত হয় নাই। পরন্তু উহা বেদবিদ্যার ধ্বংসের কারণ বলিয়াই বিবেচিত হইয়াছে। তাই মহাভারতে বেদবিক্রেতা ও বেদলেখকগণের বিশেষ নিন্দা করা হইয়াছে^১। বস্তুতঃ বর্তমান সময়ে লিখিত বেদগ্রন্থ ও উহার ভাষ্যাদির সাহায্যে নিজে নিজে বেদের যেরূপ চর্চা হইতেছে, ইহা প্রকৃত বেদবিদ্যাল্যভের উপায় নহে। ঐরূপ চর্চার দ্বারা বেদের প্রকৃত সিদ্ধান্ত বুঝা যাইতে পারে না। যথাশাস্ত্র ব্রহ্মচর্য্য ও গুরুকুলবাস ব্যতীত বেদবিদ্যাল্যভ হইতে পারে না। প্রাচীন ঋষিগণ ঐরূপ শাস্ত্রোক্ত উপায়েই বেদবিদ্যাল্যভ করিয়া

১। বেদবিক্রয়িণীশ্চ বোদানীশ্চ বদ্বকাঃ।

বেদানাং লেবকাশ্চ তে বৈ নিরয়ণামিনঃ ॥—অনুশািন পর্ব : ২৩ অঃ, ৭২ ব্রহ্মোক্ত।

পরে ঐ বেদার্থ স্বরণপূৰ্বক সকল মানবের মঙ্গলের জন্ত স্মৃতি পুৰাণাদি শাস্ত্র নিৰ্মাণ কৰিয়াছেন। তাঁহাদিগের প্ৰণীত ঐ সমস্ত শাস্ত্র বেদমূলক, স্মৃতিৰাং বেদের প্ৰামাণ্যবশতঃই ঐ সমস্ত শাস্ত্ৰেরও প্ৰামাণ্য সিদ্ধ হইয়াছে।

তাৎপৰ্য্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্ৰ ঋষিপ্ৰণীত ইতিহাস পুৰাণাদি শাস্ত্ৰের প্ৰামাণ্য সমর্থন কৰিতে বলিয়াছেন যে, যদিও মৰাদি ঋষিগণ স্বয়ং অনুভব কৰিয়াও উপদেশ কৰিতে পাবেন, অৰ্থাৎ তাঁহারা অনৌকিক বোণশক্তির প্ৰভাবে নিজে প্ৰত্যক্ষ কৰিয়াই সেই সমস্ত প্ৰত্যক্ষ তত্ত্বের উপদেশ কৰিতে পাবেন, ইহা সম্ভব; তাহা হইলে তাঁহাদিগের প্ৰণীত শাস্ত্র স্বতন্ত্ৰ ভাবেই প্ৰমাণ হইতে পারে, কিন্তু তাঁহাদিগের প্ৰণীত স্মৃত্যাদিশাস্ত্ৰের বেদমূলকত্বই যুক্ত। বাচস্পতিমিশ্ৰ মনুসংহিতার বচন উদ্ধৃত কৰিয়া, উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন কৰিয়াছেন। বস্ত্ততঃ ঋষি-প্ৰণীত স্মৃত্যাদি শাস্ত্র যে বেদমূলকত্ববশতঃই প্ৰমাণ, উহার স্বতন্ত্ৰ প্ৰামাণ্য নাই, ইহা ঋষিগণ নিজেই বলিয়া গিয়াছেন। পূৰ্বমীমাংসা দৰ্শনে স্মৃতিপ্ৰামাণ্য বিচারে “বিরোধে ত্বনপেক্ষং শ্ৰাদ্ধমতি হুত্মানং” (১।৩।৩) এই হুত্বের দ্বারা মহৰ্ষি জৈমিনি শ্ৰুতিবিরুদ্ধ স্মৃতির অপ্ৰামাণ্য এবং শ্ৰুতির অবিরুদ্ধ স্মৃতির শ্ৰুতিমূলকত্ববশতঃই প্ৰামাণ্য, ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন। মীমাংসা-ভাষ্যকার শবরস্বামী শ্ৰুতি-বিরুদ্ধ স্মৃতির উদাহরণ প্ৰদৰ্শন কৰিয়াছেন। বাৰ্ত্তিককার কাত্যায়ন উহা স্বীকার করেন নাই। তিনি শবরস্বামীর উদ্ধৃত স্মৃতির সহিত শ্ৰুতির বিরোধ পৰিহার কৰিয়া, শবরস্বামীর মত অগ্ৰাহ্য কৰিয়াছেন। কিন্তু মহৰ্ষি জৈমিনি যখন “বিরোধে ত্বনপেক্ষং শ্ৰাৎ” এই বাক্যের দ্বারা শ্ৰুতিবিরুদ্ধ স্মৃতির অপ্ৰামাণ্য বলিয়াছেন, তখন তাহার মতে শ্ৰুতিবিরুদ্ধ স্মৃতি অবশ্যই আছে, ইহা স্বীকার কৰিতেই হইবে। শবরস্বামী শ্ৰুতিবিরুদ্ধ স্মৃতির আরও অনেক উদাহরণ প্ৰদৰ্শন কৰিয়াছেন। সেগুলিও বিচার কৰিয়া শ্ৰুতিবিরুদ্ধ হয় কি না, তাহা দেখা আবশ্যক। শাৰীৰকভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্যও জৈমিনির পূৰ্বোক্ত হুত্ব উদ্ধৃত কৰিয়া, উহার দ্বারা শ্ৰুতিবিরুদ্ধ স্মৃতির অপ্ৰামাণ্য বে, আৰ্ষ সিদ্ধান্ত, উহা তাঁহার নিজের কল্পিত নহে, ইহা সমর্থন কৰিয়াছেন। মূল কথা, ঋষিপ্ৰণীত স্মৃত্যাদি শাস্ত্ৰের যে, বেদমূলকত্ববশতঃই প্ৰামাণ্য, ইহাই আৰ্ষ সিদ্ধান্ত। স্মৃতিৰাং “ত্ৰায়মঞ্জরী”কার জয়ন্ত ভট্ট প্ৰভৃতি কোন কোন পূৰ্বাচাৰ্য্য মৰাদি ঋষিপ্ৰণীত শাস্ত্ৰের স্বতন্ত্ৰ প্ৰামাণ্য সমর্থন কৰিলেও উক্ত সিদ্ধান্ত ঋষিমত-বিরুদ্ধ বলিয়া স্বীকার করা যায় না। জয়ন্তভট্টও শেষে উক্ত নবীন সিদ্ধান্ত পৰিত্যাগ কৰিয়া স্মৃতি পুৰাণাদি শাস্ত্ৰের বেদমূলকত্ববশতঃই প্ৰামাণ্য, এই প্ৰাচীন সিদ্ধান্তই গ্ৰহণ কৰিয়াছেন। এবং শৈবশাস্ত্ৰ ও পঞ্চরাত্র শাস্ত্ৰকেও ঋষিবাক্য ও বেদের অবিরুদ্ধ বলিয়া, ঐ উভয়েরও প্ৰামাণ্য সমর্থন কৰিয়াছেন। কিন্তু বেদবিরুদ্ধ বলিয়া বৌদ্ধাদি শাস্ত্ৰের প্ৰামাণ্য তিনিও স্বীকার করেন নাই।

১। “বেদোহংপলো ধৰ্ম্মহুং স্ম তঞ্জীলে চ তদ্বিবাং।

পাচায়শ্চব স.বুনা।য়নস্তুষ্টিরেবচ ॥”

“বঃ কঃ ৬৭ কতচিক্ষো মনুনা পদিকীৰ্ত্তিতঃ।

স সাকোহভিহিতো বেদে সৰ্কজানমঃ ই সঃ”—মনুসংহিতা, ২য় অং, ৬, ৭।

জয়ন্ত ভট্ট শেষে পূর্বকালে বেদপ্রামাণ্যবিশ্বাদী আন্তিকসম্প্রদায়ের মধ্যেও অনেকে যে, বৌদ্ধাদি শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য সমর্থন করিতেন, ইহাও প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মধ্যে এক সম্প্রদায় বলিতেন যে, বুদ্ধ ও অর্হৎ প্রভৃতিও ঈশ্বরের অবতার। ধর্মের গ্লানি ও অধর্মের অভ্যুত্থান নিবারণের জন্ত ভগবান্ বিষ্ণুই বুদ্ধাদিরূপেও অবতীর্ণ হইয়াছেন। “যদা যদা হি ধর্মশ্চ” ইত্যাদি ভগবদ্গীতাবাক্যের দ্বারাও ইহা প্রতিপন্ন হয়। সূতরাং বুদ্ধপ্রভৃতির বাক্যও ঈশ্বর-বাক্য বলিয়া বেদবৎ প্রমাণ। তাঁহারা অধিকারিবিশেষের জন্তই বিভিন্ন শাস্ত্র বলিয়াছেন। বেদেও অধিকারি-বিশেষের জন্ত পরস্পর-বিরুদ্ধ নানাবিধ উপদেশ আছে। সূতরাং একই ঈশ্বরের পরস্পর বিরুদ্ধার্থ নানাবিধ বাক্য থাকিলেও উহার অপ্রামাণ্য হইতে পারে না। বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য-সমর্থক অপর এক সম্প্রদায় বলিতেন যে, বৌদ্ধাদি শাস্ত্র ঈশ্বরবাক্য নহে, কিন্তু উহাও স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রের স্থায় বেদমূলক। সূতরাং উহারও প্রামাণ্য আছে। মহুসংহিতার “যঃ কশ্চিৎ কস্তচিদ্রম্মো মহুনা পরিকীর্তিতঃ” ইত্যাদি বচনে যেমন “মহু” শব্দের দ্বারা স্মৃতিকার অত্রি, বিষ্ণু, হারীত ও যাজ্ঞবল্ক্যাদি ঋষিকেও গ্রহণ করা হয়, তদ্রূপ বুদ্ধপ্রভৃতিকেও গ্রহণ করা যাইতে পারে। তাঁহারাও অধিকারিবিশেষের জন্ত বেদার্থেরই উপদেশ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের ঐ সমস্ত উপদেশও বেদমূলক স্মৃতিবিশেষ। সূতরাং মন্বাদি স্মৃতির ন্যায় উহারও প্রামাণ্য আছে। জয়ন্ত ভট্ট বিচারপূর্বক উক্ত উভয় পক্ষেরই সমস্ত কথা প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি পূর্বেই তাঁহার নিজমতের সংস্থাপন করায় অনাবশ্যক বোধে ও গ্রন্থগৌরবভয়ে শেষে আর উক্ত মতের খণ্ডন করেন নাই। কিন্তু তাই বলিয়া তিনি শেষে যে, বেদবাহ্য বৌদ্ধাদি শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য স্বীকার করিয়া স্বাধীন চিন্তা ও উদারতার পরিচয় দিয়া গিয়াছেন, ইহা বুঝা যায় না। কারণ, পূর্বে তিনি যে সমস্ত যুক্তির অবতারণা করিয়া বেদবাহ্য বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের অপ্রামাণ্য সমর্থন করিয়াছেন এবং তাঁহার পূর্বোক্ত বিচারের উপসংহারে “তস্মাৎ পূর্বোক্তনামেব প্রামাণ্যমাগমানাং ন তু বেদবাহ্যানা-মিতি স্থিতং” এই বাক্যের দ্বারা যে নিজ সিদ্ধান্ত স্পষ্ট ভাষায় ব্যক্ত করিয়াছেন, তাহার প্রতি মনোযোগ করিলে তাঁহার নিজমতে যে বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য নাই, এ বিষয়ে কোন সংশয় থাকে না। পরন্তু তিনি পূর্বে তাঁহার নিজমত সমর্থন করিতে “তথা চৈতে বৌদ্ধাদয়োহপি ত্বরাঙ্গানঃ” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা বৌদ্ধাদি সম্প্রদায়কে কিরূপ তিরস্কার করিয়াছেন, তাহার প্রতিও মনোযোগ করা আবশ্যক (“ন্যায়মঞ্জরী”, ২৬৬—৭০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। পরন্তু জয়ন্ত ভট্ট “ন্যায়মঞ্জরী”র প্রারম্ভে (চতুর্থ পৃষ্ঠায়) বৌদ্ধদর্শন বেদবিরুদ্ধ, সূতরাং উহা বেদাদি চতুর্দশ বিদ্যাস্থানের অন্তর্গত হইতেই পারে না, ইহাও অসংকোচে স্পষ্ট বলিয়াছেন। সূতরাং তিনি যে বৌদ্ধাদি শাস্ত্রেরও প্রামাণ্য স্বীকার করিয়া গিয়াছেন, ইহা কোনরূপেই বুঝা যায় না। পরন্তু বৌদ্ধাদি শাস্ত্রও বেদ-মূলক, এই পূর্বোক্ত মত স্বীকার করিলে তুল্যভাবে পৃথিবীর সকল সম্প্রদায়ের সকল শাস্ত্রকেই বেদমূলক বলা যায়। অর্থাৎ অধিকারিবিশেষের জন্যই বেদ হইতেই ক্রমশঃ ভিন্ন ভিন্ন সমস্ত শাস্ত্রের সৃষ্টি হইয়াছে, বেদবাহ্য কোন ধর্ম বা শাস্ত্র নাই, ইহাও বলিতে পারা যায়। জয়ন্ত ভট্টও এই আপত্তির উত্থাপন করিয়া, তত্ত্বতরে বাহা বলিয়াছেন, তাহা কোন সম্প্রদায়ই স্বীকার

করেন না। কারণ, পৃথিবীর কোন সম্প্রদায়ই নিজের ধর্মশাস্ত্রকে ঐ শাস্ত্রকর্তার লোভ-মোহ-মূলক বলিয়া স্বীকার করিতে পারেন না। অত্ৰ কেহ তাহা বলিলে অপরেও তদ্রূপ, অন্য শাস্ত্রকে কর্তার লোভ-মোহ-মূলক বলিতে পারেন। সুতরাং এ বিবাদের মীমাংসা কিরূপে হইবে? জয়ন্ত ভট্টই বা পূর্বোক্ত মতের সমর্থন করিতে যাইয়া পূর্বোক্ত আপত্তি খণ্ডন করিতে উহার সর্বসম্মত উত্তর আর কি বলিবেন? ইহাও প্রাধান্যপূর্বক চিন্তা করা আবশ্যক। বস্তুতঃ বৈদিক-ধর্মরক্ষক পরম আন্তিক জয়ন্ত ভট্টের মতেও বৌদ্ধাদি শাস্ত্র বেদবিরুদ্ধ বলিয়া প্রমাণ নহে। কারণ, বেদ-বিরুদ্ধ শাস্ত্রের প্রামাণ্য ঋগিগণ স্বীকার করেন নাই। বেদবাহু সমস্ত স্মৃতি ও দর্শন নিষ্ফল, অর্থাৎ উহার প্রামাণ্য নাই, ইহা ভগবান্ মনুও স্পষ্ট বলিয়াছেন^১। সুতরাং মনুর সময়েও যে বেদবাহু শাস্ত্রের অস্তিত্ব ছিল, এবং উহা তখন আন্তিক সমাজে প্রমাণ বলিয়া পরিগৃহীত হয় নাই, ইহা অবশ্যই বুঝা যায়। সুতরাং জয়ন্ত ভট্টও মনুমত-বিরুদ্ধ কোন মতের গ্রহণ করিতে পারেন না।

এখন প্রকৃত কথা স্মরণ করিতে হইবে যে, এই “অপবর্গ-পরীক্ষাপ্রকরণে” মহর্ষি গোতম প্রথম পূর্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, ঋণালুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গার্থ অনুষ্ঠানের সময় না থাকায় অপবর্গ অসম্ভব। ভাষ্যকার ঐ প্রথম পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষির তাৎপর্যানুসারে বলিয়াছেন যে, গৃহস্থাশ্রমীর পক্ষেই শাস্ত্রে পূর্বোক্ত ঋণত্রয় মোচনের ব্যবস্থা আছে। সুতরাং প্রকৃত বৈরাগ্য-বশতঃ শাস্ত্রানুসারে সন্ন্যাসাশ্রম গ্রহণ করিলে তখন আর তাঁহার পূর্বোক্ত “ঋণালুবন্ধ” না থাকায় অপবর্গার্থ অনুষ্ঠানের সময় ও অধিকার আছে; অতএব অপবর্গ অসম্ভব নহে। কিন্তু সন্ন্যাসাশ্রম যদি বেদবিহিত না হয়, যদি একমাত্র গৃহস্থাশ্রম ভিন্ন আর কোন আশ্রমই নাই, ইহাই শাস্ত্র-সিদ্ধান্ত হয়, তাহা হইলে ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত সমাধান কোনরূপে সম্ভব হয় না। তাই ভাষ্যকার পরে তাঁহার পূর্বোক্ত সমাধান সমর্থন করিতে নিজেই পূর্বপক্ষ প্রকাশ করিয়া, সন্ন্যাসাশ্রম যে বেদ-বিহিত, ইহা নানা শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন, এবং সর্বশেষে ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্ম-শাস্ত্রেও চতুরাশ্রমেরই বিধান আছে বলিয়া তদ্বারাও নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন এবং উহা সমর্থন করিতে ইতিহাস, পুরাণ ও ধর্মশাস্ত্রেরও যে প্রামাণ্য আছে, ইহা শাস্ত্র ও যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন।

এখানে ইহাও স্মরণ করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার পূর্বোক্ত “প্রধানশব্দানুপপত্তেঃ” ইত্যাদি (৫৯ম) সূত্রের ভাষ্যে প্রথমে বিশেষ বিচারপূর্বক গৃহস্থাশ্রমীর পক্ষেই “ঋণালুবন্ধ” সমর্থন করায় বুঝা যায় যে, তাঁহার মতে ব্রহ্মচর্যাশ্রমে থাকিয়াও কোন অধিকারি বিশেষ মোক্ষার্থ শ্রবণ মননাদির অনুষ্ঠান করিতে পারেন। তখন তাঁহার পক্ষে যজ্ঞাদি কর্মের কর্তব্যতা না থাকায় মোক্ষার্থ অনুষ্ঠান অসম্ভব নহে। চিরকুমার নৈষ্টিক ব্রহ্মচারীর পক্ষে উহা অসম্ভবই হয়। সুতরাং ব্রহ্মচর্যাশ্রমে

১। যা বেদবাহুঃ স্মৃত্যয়া যাক্ কাম কদুষ্টয়ঃ।

সর্বান্তা নিষ্ফলাঃ প্রেতঃ তমোনিষ্ঠা হি তাঃ স্মৃত্যঃ ॥—মনুসংহিতা, ১২ অ, ১৫।

থাকিয়াও অধিকারিবেশের তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মোক্ষ লাভ হইতে পারে। প্রকৃত অধিকারী হইলে যে কোন আশ্রমে থাকিয়াও তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মোক্ষ লাভ করা যায়। তত্ত্বজ্ঞান বা মোক্ষ-লাভে সন্ন্যাসাশ্রম নিয়ত কারণ নহে, ইহাও সুপ্রাচীন মত আছে। শারীরকভাষ্য ও ছান্দোগ্য উপনিষদের ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও উক্ত সুপ্রাচীন মতের বিশদ প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি উক্ত মতের খণ্ডন করিয়া, সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত যে, মুক্তি হইতে পারে না, এই মতের সমর্থন করিয়াছেন। তিনি ছান্দোগ্য উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের ত্রয়োবিংশ খণ্ডের প্রারম্ভে “ব্রহ্ম-সংহোহমৃতত্বমতি” এই শ্রুতিবাক্যে “ব্রহ্মংস্ব” শব্দের অর্থ চতুর্থাশ্রমী সন্ন্যাসী এবং ঐ অর্থে ই ঐ শব্দটি রূঢ়, ইহা বিশেষ বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। তাহা হইলে সন্ন্যাসাশ্রমীই অমৃতত্ব (মোক্ষ) লাভ করেন, অত্যাশ্রমিগণ পুণ্যলোক প্রাপ্ত হন, কিন্তু মোক্ষ লাভ করিতে পারেন না, এই সিদ্ধান্তই উক্ত ছান্দোগ্য শ্রুতিবাক্যের দ্বারা অবশ্য বুঝা যায়। কিন্তু পরবর্তী অনেক আচার্য্য শব্দের ঐ মত স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের কথা এই যে, যখন তত্ত্বজ্ঞানই মোক্ষের সাক্ষ্য কারণরূপে শ্রুতির দ্বারা অবধারিত হইয়াছে, তখন মোক্ষলাভে সন্ন্যাসাশ্রম যে, নিয়ত কারণ, ইহা কখনই শ্রুতির সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। কারণ, অধিকারিবেশের পক্ষে সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীতও মোক্ষজনক তত্ত্বজ্ঞান জন্মিতে পারে। সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত যে, কাহারই তত্ত্বজ্ঞান জন্মিতেই পারে না, ইহা স্বীকার করা যায় না। গৃহস্থাশ্রমী রাজর্ষি জনক প্রভৃতি ও মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য প্রভৃতির তত্ত্বজ্ঞান জন্মিয়াছিল, ইহা উপনিষদের দ্বারা ই প্রতাপন্ন হয়। নচেৎ তাঁহারা অপরকে তত্ত্বজ্ঞানের চরম উপদেশ করিতে পারেন না। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য যে, তত্ত্বজ্ঞান লাভের জন্তই শেষে সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়াছিলেন, ইহা স্বীকার করিবার কোন কারণ নাই। বস্তুতঃ গৃহস্থাশ্রমীও যে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিলে মোক্ষ লাভ করিতে পারেন, ইহা সংহিতাকার মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য স্পষ্টই বলিয়াছেন^১। “তত্ত্ব-চিন্তামগি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায়ও “ঈশ্বরানুমানচিন্তামগি”র শেষে উক্ত মত সমর্থন করিতে যাজ্ঞবল্ক্যের ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। আরও অনেক আচার্য্য যাজ্ঞবল্ক্যের ঐ বচন উদ্ধৃত করিয়া গৃহস্থেরও মুক্তি সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু মনুসংহিতার শেষে তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি যে, যে কোন আশ্রমে বাস করিয়াও ইহলোকেই মুক্তি (জীবমুক্তি) লাভ করেন, ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে^২। উক্ত বচনে “ব্রহ্মভূয়” শব্দের প্রয়োগ করিয়া চরম মুক্তিই কথিত হইয়াছে, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং সন্ন্যাসাশ্রম ব্যতীত যে মুক্তি হইতে পারে না, এই মত সকলে স্বীকার করেন নাই।

সে যাহাই হউক, মূলকথা সন্ন্যাসাশ্রমও বেদবিহিত। জাবাল উপনিষদে উহার স্পষ্ট বিধিবাক্য আছে। নারদপরিব্রাজক উপনিষৎ, সন্ন্যাসোপনিষৎ ও কঠকন্দোপনিষৎ প্রভৃতি উপনিষদে সন্ন্যাসীর প্রকারভেদ ও কর্তব্য অকর্তব্য প্রভৃতি সমস্তই কথিত হইয়াছে। মন্বাদিসংহিতাতেও উহা

১। স্ত্রীরাগতৎনস্তত্ত্বজ্ঞাননিষ্ঠেহতিথিপ্রিয়ঃ।

প্রাকৃতং সত্যাবাদীচ গৃহস্থেহপি বিমুচ্যতে ॥—যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, অধ্যায়প্রকরণ, ১০৫ শ্লোক।

২। বেদশত্রুর্ভূততত্ত্বজ্ঞো যত্র কুড়াশ্রমে বসন্।

ইহৈব লোকে ভিত্ত্ব স ব্রহ্মভূয়ায় কলতে ॥—মনুসংহিতা, ১২শঃ, ১০২ শ্লোক।

কথিত হইয়াছে। যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতার টীকাकार অপৰাৰ্ক উক্ত বিষয়ে বিশেষ বিচাৰ কৰিয়াছেন। বেদান্তদৰ্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের বিংশ সূত্রের ভাষ্যভাষ্যতীৰ টীকা “বেদান্তকল্পতৰু” ও উহার “কল্পতৰুপৰিমল” টীকায় নানা প্ৰমাণের উল্লেখপূৰ্বক ঐ সমস্ত বিষয়ের সবিস্তৰ বৰ্ণন ও পাণ্ডিত্যপূৰ্ণ বিচাৰ আছে। কমলাকর ভট্টকৃত “নিৰ্ণয়সিদ্ধি” গ্রন্থের শেষভাগে সন্ন্যাসীৰ প্ৰকাৰ-ভেদ ও সন্ন্যাসগ্ৰহণের বিধি-পদ্ধতি প্ৰভৃতি কথিত হইয়াছে। কাশীধাম হইতে মুদ্ৰিত “যতিধৰ্ম্মনিৰ্ণয়” নামক সংগ্ৰহগ্ৰন্থে সন্ন্যাসী ও সন্ন্যাসাশ্ৰম সম্বন্ধে সমস্ত বক্তব্য নানা শাস্ত্ৰ-প্ৰমাণের সহিত লিখিত হইয়াছে। বিশেষ জিজ্ঞাসু ঐ সমস্ত গ্রন্থ পাঠ কৰিলে উক্ত বিষয়ে সকল কথা জানিতে পাৰিবেন। ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্য যে দৰ্শনামী সন্ন্যাসিসম্প্ৰদায়ের প্ৰবৰ্ত্তন কৰিয়াছিলেন, তাঁহাদিগের নাম ও লক্ষণাদি “বৃহৎশঙ্করবিজয়” ও “মঠান্নায়” প্ৰভৃতি পুস্তকে লিখিত আছে। “মঠান্নায়” পুস্তকে ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্যের সংস্থাপিত জ্যোতিৰ্ম্মঠ (জ্যোতিৰ্মঠ), শাৱদামঠ, শৃঙ্গেরী মঠ ও গোবৰ্দ্ধন মঠের পৰিচয়াদি এবং শঙ্করাচাৰ্য্যের “মহানুশাসন”ও আছে। শঙ্করাচাৰ্য্যের সময় হইতে তাঁহার প্ৰবৰ্ত্তিত দৰ্শনামী সন্ন্যাসিগণই ভারতে সন্ন্যাসীৰ প্ৰথম স্থান অধিকাৰ কৰিয়া, অষ্টম বেদান্ত-সিদ্ধান্তের প্ৰচাৰ ও রক্ষা কৰিয়া গিয়াছেন এবং তাঁহাৰাই অপর অধিকাৰী শিষ্যকে সন্ন্যাসদীক্ষা দিয়া গিয়াছেন। শ্ৰীচৈতন্যদেবও কেশব ভাৰতীৰ নিকটে সন্ন্যাস গ্ৰহণ কৰিয়াছিলেন। ঈশ্বৰ পুৰী ও কেশবভাৰতী মাধৱসম্প্ৰদায়ভুক্ত বৈষ্ণৱ সন্ন্যাসী, ইহা কোন কোন পুস্তকে লিখিত হইলেও পুৰী ও ভাৰতী, এই নামদ্বয় যে, শঙ্করাচাৰ্য্যের উপদিষ্ট দশ নামেরই অন্তৰ্গত, ইহাও চিন্তা কৰা আবশ্যক। এবং শ্ৰীচৈতন্যদেব যে ৰামানন্দ ৱায়ের নিকটে “আমি হই মায়াবাদী সন্ন্যাসী” এই কথা কেন বলিয়াছিলেন, ইহাও চিন্তা কৰা আবশ্যক। আমৰা বুঝিয়াছি যে, দৰ্শনামী সন্ন্যাসী-দিগের মধ্যেই পরে অনেকে নিজের অনধিকাৰ বুঝিতে পাৰিয়া তত্ত্বজিমাৰ্গ অবলম্বনপূৰ্বক বৈষ্ণৱ-সম্প্ৰদায়ে প্ৰবিষ্ট হইয়াছিলেন। এ বিষয়ে বহু বক্তব্য আছে। বাহুল্যভয়ে এখানে ঐ সমস্ত বিষয়ের বিস্তৃত আলোচনা কৰিতে পাৰিলাম না ॥ ৬১ ॥

ভাষ্য। যৎ পুনৰেতৎ ক্ৰেশানুবন্ধস্তাবিচ্ছেদাদিতি—

অনুবাদ। আৰ এই যে, “ক্ৰেশানুবন্ধে”র অবিচ্ছেদবশতঃ (অপবৰ্গের অভাব), ইহা বলা হইয়াছে, (তদন্তরে মহৰ্ষি বলিয়াছেন),—

সূত্র। সুষুপ্তস্ত স্বপ্নাদৰ্শনে ক্ৰেণাভাবাদপবৰ্গঃ ॥৬২॥

॥৪০৫॥

অনুবাদ। (উত্তর) সুষুপ্ত ব্যক্তির স্বপ্নদৰ্শন না হওয়ায় ক্ৰেশের অভাব-প্ৰযুক্ত অৰ্থাৎ ঐ দৃষ্টান্তপ্ৰযুক্ত অপবৰ্গ (সিদ্ধ হয়)।

১। তীৰ্থাশ্ৰম-বনাশ্ৰম-গিৰিপৰ্বত-সাপ্ৰাঃ ।

সংযতী ভাৰতীচ পুৰীতি দশ কীৰ্ত্তিতঃ।—“বৃহৎশঙ্করবিজয়” ও “মঠান্নায়” প্ৰভৃতি।

ভাষ্য । যথা সুষুপ্তস্ত খলু স্বপ্নাদর্শনে রাগানুবন্ধঃ স্খলদুঃখানুবন্ধস্ত
বিচ্ছিন্দ্যতে তথাঃপবর্গেহপীতি । এতচ্চ ব্রহ্মবিদো মুক্তস্তাত্মনো রূপ-
মুদাহরন্তীতি ।

অনুবাদ । যেমন সুষুপ্ত ব্যক্তির স্বপ্নদর্শন না হওয়ায় (তৎকালে) রাগানুবন্ধ
ও স্খলদুঃখের অনুবন্ধ বিচ্ছিন্ন হয়, তদ্রূপ মুক্তি হইলেও বিচ্ছিন্ন হয় । ব্রহ্মবিদগণ
ইহাই মুক্ত আত্মার স্বরূপ উদাহরণ করেন অর্থাৎ সুষুপ্তি অবস্থাকেই মোক্ষাবস্থার
দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করেন ।

টীপনী । মহর্ষি পূর্বোক্ত তিন স্তরের দ্বারা পূর্বপক্ষবাদীর “ঋণানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের
অভাব” এই প্রথম কথার খণ্ডন করিয়া, ক্রমান্বয়ে “ক্লেশানুবন্ধপ্রযুক্ত অপবর্গের অভাব”, এই
দ্বিতীয় কথার খণ্ডন করিতে এই স্তত্রটি বলিয়াছেন । উত্তরবাদী মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, রাগ,
দ্বेष ও মোহরূপ ক্লেশের যে কখনই উচ্ছেদ হয় না, এইরূপ নিয়ম স্বীকার করা যায় না । কারণ,
সুষুপ্তিকালে স্বপ্নদর্শন না হওয়ায় তখন যে, রাগ-দ্বেষাদি ও স্খলদুঃখাদি কিছুই থাকে না, তখন
রাগাদির বিচ্ছেদ বা উচ্ছেদ হয়, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য । জাগ্রদবস্থার আর অপ্রাবস্থাতেও রাগাদি
ক্লেশ ও স্খলদুঃখের উৎপত্তি হয়, ইহা সকলেই স্বীকার করেন । কিন্তু নিদ্রিত হইলে যে অবস্থায়
স্বপ্নদর্শনও হয় না, সেই ‘সুষুপ্তি’ নামক অবস্থাবিশেষে কোনরূপ জ্ঞান বা রাগাদির উৎপত্তি হয় না ।
কারণ, তাহা হইলে সেই অবস্থাতেও স্বপ্নদর্শনাদি হইত । সুতরাং সুষুপ্ত ব্যক্তির স্বপ্নদর্শনও না
হওয়ায় তখন তাহার যে, জ্ঞান ও রাগ-দ্বেষাদি কিছুই জন্মে না, ইহা স্বীকার্য্য । তাহা হইলে
ঐ দৃষ্টান্তে মুক্তিকালেও সেই মুক্ত পুরুষের রাগাদি ক্লেশানুবন্ধের বিচ্ছেদ বা উচ্ছেদ হয়, অর্থাৎ
তখন তাঁহার রাগাদি কিছুই থাকে না ও জন্মে না, ইহা অবশ্য বলিতে পারি । মহর্ষি এই স্ত্রে
সুষুপ্ত ব্যক্তিকে মুক্ত পুরুষের দৃষ্টান্তরূপে প্রকাশ করিয়াই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিয়াছেন ।
তাই ভাষ্যকারও শেষে বলিয়াছেন যে, ব্রহ্মবিদগণ সুষুপ্ত ব্যক্তির পূর্বোক্ত স্বরূপকেই মুক্ত আত্মার
স্বরূপের দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করেন । অর্থাৎ মুক্ত আত্মার স্বরূপ কি ? মুক্তি হইলে তখন মুক্ত ব্যক্তির
কিরূপ অবস্থা হয় ? এইরূপ প্রশ্ন করিলে লৌকিক ব্যক্তিদিগকে উহা আর কোনরূপেই বুঝাইয়া
দেওয়া যায় না । তাই ব্রহ্মবিৎ ব্যক্তিগণ লোকসিদ্ধ সুষুপ্তি অবস্থাকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়া
বলিয়াছেন যে, সুষুপ্তি অবস্থায় যেমন রাগাদি কোন ক্লেশ থাকে না, তদ্রূপ মুক্তি হইলেও তখন
মুক্ত পুরুষের রাগাদি ক্লেশ থাকে না । কিন্তু দৃষ্টান্ত কখনই সর্বাত্মশে সমান হয় না, সুষুপ্তি অবস্থা
হইতে মুক্তাবস্থার যে বিশেষ আছে, তাহাও বুঝা অবশ্যক । তাৎপর্য্যটীকাকার উহা বুঝাইতে
বলিয়াছেন যে, মুক্তাবস্থার পূর্বোৎপন্ন রাগাদি ক্লেশের সংস্কারও থাকে না । কিন্তু সুষুপ্তি অবস্থা ও
প্রায়াবস্থাতে রাগাদি ক্লেশের বিচ্ছেদ হইলেও উহার সংস্কার থাকে । তাই ভবিষ্যতে পুনর্ব্বার
ঐ ক্লেশের উদ্ভব হয় ; কিন্তু মুক্তি হইলে আর কখনও রাগাদি ক্লেশের উদ্ভব হয় না, ইহাই বিশেষ ।
কিন্তু সুষুপ্তি অবস্থায় রাগাদি ক্লেশের যে উচ্ছেদ হয়, এই অংশেই মুক্তাবস্থার সহিত উহার সাদৃশ্য

থাকায় উহা মুক্তাবস্থার দৃষ্টান্তরূপে গৃহীত হইয়াছে। অবশ্য প্রলম্বাবস্থাতেও রাগাদি ক্লেশের উচ্ছেদ হয়, কিন্তু উহা লোকসিদ্ধ নহে, নৌকিক ব্যক্তিগণ উহা অবগত নহে। কিন্তু স্মৃষ্টি অবস্থা লোকসিদ্ধ, তাই উহাই দৃষ্টান্তরূপে কথিত হইয়াছে। বস্তুতঃ বেদাদিশাস্ত্রে অগ্রত্রেও স্মৃষ্টি অবস্থা মোক্ষাবস্থার দৃষ্টান্তরূপে কথিত হইয়াছে। “সমাধি-স্মৃষ্টি-মোক্ষেষু ব্রহ্মরূপতা”—(৫।১১৬) এই সাংখ্যসূত্রেও সমাধি অবস্থা ও স্মৃষ্টি অবস্থার সহিত মোক্ষাবস্থার সাদৃশ্য কথিত হইয়াছে। দৃষ্টান্ত ব্যতীত প্রথমে মোক্ষাবস্থার স্বরূপ হৃদয়ঙ্গম হয় না। তাই উপনিষদেও স্মৃষ্টির বর্ণন হইয়াছে। স্মৃষ্টিকালে যে স্বপ্নদর্শনও হয় না, ইহা ছান্দোগ্য উপনিষদের অষ্টম অধ্যায়ের ষষ্ঠ খণ্ডে “তদ্যত্রৈতৎ স্মৃপ্তঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে স্পষ্ট বর্ণিত হইয়াছে এবং বৃহদারণ্যক উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম ব্রাহ্মণের শেষ ভাগে স্বপ্ন ও স্মৃষ্টির স্বরূপ ও ভেদ বর্ণিত হইয়াছে। সেখানে ঊনবিংশ শ্রুতিবাক্যের শেষে “অতিব্রীহমানন্দশ্চ গত্বা শয়ীত” এই বাক্যের দ্বারা বৈদান্তিক সম্প্রদায় স্মৃষ্টিকালে দুঃখশূন্য আনন্দাবস্থারই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু আনন্দের অতিব্রীহ অবস্থা বলিতে সর্বপ্রকার আনন্দনাশিনী অর্থাৎ সুখদুঃখশূন্য অবস্থাও বুঝা যায়। তদনুসারে নৈয়ায়িকসম্প্রদায় স্মৃষ্টিকালে আত্মার ঐক্য অবস্থাই সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে স্মৃষ্টিকালে কোনরূপ জ্ঞান ও সুখ-দুঃখাদি জন্মে না। সুতরাং শ্রায়দর্শনের ব্যাখ্যাকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতি সকলেই (মহর্ষি গৌতমের এই সূত্রে স্মৃষ্টি অবস্থা মোক্ষাবস্থার দৃষ্টান্তরূপে কথিত হওয়ার) স্মৃষ্টির শ্রায় মোক্ষও আত্মার কোন জ্ঞান ও সুখ-দুঃখাদি জন্মে না, এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। স্মৃষ্টি ব্যক্তির শ্রায় মুক্ত ব্যক্তির যে সুখদুঃখানুবন্ধেরও উচ্ছেদ হয়, ইহা এই সূত্রের ভাষ্য ভাষ্যকারও স্পষ্ট বলিয়াছেন এবং প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের দ্বাবিংশ সূত্রের ভাষ্যে বিশেষ বিচার করিয়া, মোক্ষাবস্থার নিত্যস্বথের অনুভূতি হয়, এই মতের খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু শ্রায়দর্শনকার গৌতমের মতে যে, মোক্ষাবস্থার অনন্দানুভূতিও হয়, এইরূপ মতও পাওয়া যায়। এই প্রকরণের ব্যাখ্যার শেষে উক্ত মতের আলোচনা করিব ॥২২॥

ভাষ্য। যদিপি ‘প্রবৃত্ত্যানুবন্ধা’দিতি—

অনুবাদ। আর যে প্রবৃত্তির অনুবন্ধবশতঃ (অপবর্গের অভাব), ইহা বলা হইয়াছে, (তদ্বৎসরে মহর্ষি বলিয়াছেন),—

সূত্র। ন প্রবৃত্তিঃ প্রতিসন্ধানায় হীনক্লেশশ্চ ॥৬৩॥

॥৪০৬॥

অনুবাদ। (উত্তর) ‘হীনক্লেশ’ অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহশূন্য ব্যক্তির প্রবৃত্তি (কর্ম) প্রতিসন্ধানের নিমিত্ত অর্থাৎ পুনর্জন্মের নিমিত্ত হয় না।

ভাষ্য। প্রক্ষীণেষু রাগদ্বেষমোহেষু প্রবৃত্তিন্ প্রতিসন্ধানায়।

প্রতিসন্ধিস্ত পূর্বজন্মনিবৃত্তৌ পুনর্জন্ম, তচ্চ তৃষ্ণাকারিতং, তস্মাৎ প্রহী-
ণায়াং পূর্বজন্মাতাবে জন্মান্তরাভাবোহপ্রতিসন্ধানমপবর্গঃ । কৰ্ম্মবৈফল্য-
প্রসঙ্গ ইতি চেন্ন, কৰ্ম্ম-বিপাকপ্রতিসংবেদনস্যা প্রত্যাখ্যানাৎ
পূর্বজন্ম-নিবৃত্তৌ পুনর্জন্ম ন ভবতীত্যাচ্যতে, নতু কৰ্ম্মবিপাকপ্রতিসংবেদনং
প্রত্যাখ্যায়তে, সৰ্ব্বাণি পূর্বকৰ্ম্মাণি হন্তে জন্মানি বিপচ্যন্ত ইতি ।

অমুবাদ । রাগ, দ্বেষ ও মোহ (ক্লেশ) বিনষ্ট হইলে “প্রবৃত্তি” (কৰ্ম্ম)
“প্রতিসন্ধানে”র নিমিত্ত অর্থাৎ পুনর্জন্মের নিমিত্ত হয় না । (তাৎপর্য্য) “প্রতিসন্ধি”
অর্থাৎ সূত্রোক্ত প্রতিসন্ধান কিন্তু পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্ম, তাহা তৃষ্ণা-
জনিত, সেই তৃষ্ণা বিনষ্ট হইলে পূর্বজন্মের অভাবে জন্মান্তরের অভাবরূপ অপ্রতি-
সন্ধান (অর্থাৎ) অপবর্গ হয় ।

(পূর্বপক্ষ) কৰ্ম্মের বৈফল্য-প্রসঙ্গ হয়, ইহা যদি বল ? (উত্তর) না অর্থাৎ
তাহা বলিতে পার না, যেহেতু কৰ্ম্মবিপাকপ্রতিসংবেদনের অর্থাৎ কৰ্ম্মফল-ভোগের
প্রত্যাখ্যান (নিষেধ) হয় নাই । বিশদার্থ এই যে, পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে
পুনর্জন্ম হয় না, ইহাই উক্ত হইয়াছে, কিন্তু কৰ্ম্মফলের ভোগ প্রত্যাখ্যাত হয় নাই,
যে হেতু সমস্ত পূর্বকৰ্ম্ম শেষ জন্মে বিপক (সফল) হয়, অর্থাৎ যে জন্মে মুক্তি
হয়, যে জন্মের পরে আর জন্ম হয় না, সেই চরম জন্মেই সমস্ত পূর্বকৰ্ম্মের
ফলভোগ হওয়ায় কৰ্ম্মের বৈফল্যের আপত্তি হইতে পারে না ।

টীকণী । পূর্বপক্ষবাদীর তৃতীয় কথা এই যে, “প্রবৃত্ত্যামুবন্ধ”বশতঃ কাহারই মুক্তি হইতে
পারে না । প্রবৃত্তি বলিতে এখানে শুভ ও অশুভ কৰ্ম্মরূপ প্রবৃত্তিই বিবক্ষিত । তাৎপর্য্য
এই যে, জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত সকল মানবই বধাসম্ভব বাক্য, মন ও শরীরের দ্বারা শুভ ও
অশুভ কৰ্ম্ম করিয়া ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম সঞ্চয় করিতেছে, সুতরাং উহার ফল ভোগের জন্য সকলেরই
পুনর্জন্ম অবশ্যসম্ভাবী ; অতএব মুক্তি কাহারই হইতে পারে না, মুক্তির আশাই নাই । উক্ত
পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, রাগদ্বेषাদিশূন্য ব্যক্তির প্রবৃত্তি
অর্থাৎ শুভাশুভ কৰ্ম্ম, তাঁহার পুনর্জন্ম সম্পাদন করে না । মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, তত্ত্বজ্ঞান
ব্যতীত কাহারই মুক্তি হয় না, সুতরাং ঋাহার মুক্তি হইবে, তাঁহার তত্ত্বজ্ঞান অবশ্য জন্মিবে ।
তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখন মিথ্যাজ্ঞান বা মোহ বিনষ্ট হইবে, সুতরাং তখন তাঁহার আর রাগ ও দ্বেষও
জন্মিবে না । রাগ, দ্বেষ ও মোহরূপ ক্লেশ না থাকিলে তখন সেই তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তির শুভাশুভ কৰ্ম্ম
তাঁহার পুনর্জন্মের কারণ হয় না । ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে,
পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে যে পুনর্জন্ম, তাহা তৃষ্ণাজনিত অর্থাৎ রাগ বা বিষয়তৃষ্ণা উহার নিমিত্ত ।

সুতরাং বাঁহার ঐ তৃষ্ণার নিবৃত্তি হইয়াছে, তাহার পক্ষে ঐ নিমিত্তের অভাবে আর উহার কার্য যে পুনর্জন্ম, তাহা কখনই হইতে পারে না ; সুতরাং তাহার পূর্বজন্ম অর্থাৎ বর্তমান সেই জন্মের পরে আর যে জন্মান্তর না হওয়া, তাহাকে অপ্ৰতিদন্ধান বলা হয় এবং উহাকেই অপবর্গ বলে। বস্তুতঃ তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে মিথ্যাজ্ঞানের উচ্ছেদ হওয়ার বিষয়ত্বস্বরূপ রাগের উৎপত্তি হইতেই পারে না, সুতরাং পুনর্জন্ম হয় না। যে মিথ্যাজ্ঞান বা অবিদ্যা সংসারের নিদান, উহার উচ্ছেদ হইলে মূলোচ্ছেদ হওয়ার আর সংসার বা জন্মপরিগ্রহ কোনরূপেই সম্ভব নহে। অবিদ্যাদি ক্লেশ বিদ্যমান থাকা পর্য্যন্তই যে কর্মের ফল “জাতি”, “আয়ু” ও “ভোগ”-লাভ হয়, ইহা মহর্ষি পতঞ্জলিও বলিয়াছেন। যোগদর্শনভাষ্যকার ব্যাসদেব উহার বিশদ ব্যাখ্যা করিয়াছেন^১। ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ অনেক স্থানে প্রত্যাভিজ্ঞা ও স্মরণীয়ক জ্ঞান অর্থেও “প্রতিদন্ধান” ও “প্রতিদন্ধি” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। কিন্তু এখানে সূত্রোক্ত “প্রতিদন্ধান” শব্দের ঐক্য অর্থ সংগত হয় না। তাই ভাষ্যকার এখানে বলিয়াছেন যে, “প্রতিদন্ধি” কিন্তু পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্ম। অর্থাৎ সূত্রে “প্রতিদন্ধান” শব্দের অর্থ কিন্তু এখানে পুনর্জন্ম ; উহাকে “প্রতিদন্ধি”ও বলা হয়। ভাষ্যকার ইহা প্রকাশ করিতেই সূত্রোক্ত “প্রতিদন্ধান” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া এখানে সমানার্থক “প্রতিদন্ধি” শব্দেরই প্রয়োগ করিয়াছেন। ভাষ্যকার তৃতীয় অধ্যায়েও এক স্থলে পুনর্জন্ম অর্থেই যে, “প্রতিদন্ধি” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহা এখানে তাহার “প্রতিদন্ধি” শব্দের পূর্বোক্তরূপ অর্থ ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায় (তৃতীয় খণ্ড, ৭২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। পূর্বজন্মের অর্থাৎ বর্তমান জন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্মের অভিনব শরীরের সহিত আবার যে বিলক্ষণ সংযোগ, তাহাকে পুনঃ সংযোগ বলিয়া “প্রতিদন্ধান” বলা যায়। ফলতঃ উহাই পুনর্জন্ম, সুতরাং ঐ “প্রতিদন্ধান” না হইলে উহার অভাব অর্থাৎ অপ্ৰতিদন্ধানকে অপবর্গ বলা যায়। কারণ, পুনর্জন্ম না হইলেই অপবর্গ সিদ্ধ হয়।

পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, যদি তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তির রাগাদির উচ্ছেদ হওয়ার আর জন্ম পরিগ্রহ করিতে না হয়, তাহা হইলে তাহার পূর্বকৃত কর্মের বৈফল্যের আপত্তি হয়। কারণ, তিনি যে সকল কর্মের ফলভোগ করেন নাই, তাহার ফলভোগের আর সম্ভাবনা না থাকায় উহা ব্যর্থই হইবে। তবে কি তাহার পক্ষে ঐ সমস্ত কর্মের ফলভোগ হইবেই না, ইহাই বলিবে ? ভাষ্যকার শেষে এই কথার উল্লেখ করিয়া, তত্ত্বতরে বলিয়াছেন যে, না। কর্মের যে “বিপাক” অর্থাৎ ফল, তাহার “প্রতিসংবেদন” অর্থাৎ ভোগের প্রত্যাখ্যান বা নিষেধ করা হয় নাই। তত্ত্বজ্ঞানীর পূর্বজন্মের নিবৃত্তি হইলে পুনর্জন্ম হয় না, ইহাই কথিত হইয়াছে। তাহা হইলে কোন সময়ে তাহার ঐ কর্মফল ভোগ হইবে ? পুনর্জন্ম না হইলে উহা কিরূপে সম্ভব হয় ? এ জন্ত ভাষ্যকার শেষে সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন যে, চরম জন্মেই ঐ সমস্ত পূর্বকর্মের বিপাক অর্থাৎ ফলভোগ হয়।

১। “কেশবঃ কাম্বোজো দৃষ্টদৃষ্টজন্মবেদনীঃ”। “সতি স্থলে তদ্বিপাকো জাতায়ুর্ভোগঃ”। (যোগদর্শন, সাধনপাঠ, ১২শ ও ১৩শ শ্লোক) এই সূত্রটির ব্যাসভাষ্য বিশেষ দ্রষ্টব্য।

তাৎপর্য্য এই যে, তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি তাঁহার সেই চরম জন্মেই তাঁহার পূর্ব্বকৃত সমস্ত প্রারম্ভ কর্ম্মের ফলভোগ করিয়া নির্বাণ মুক্তি লাভ করেন, এবং সেই কর্ম্মফলভোগের জন্তই তিনি তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়াও জীবিত থাকেন, এবং তিনি তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়াও নানা ভ্রুংখ ভোগ করেন। অনেক শীঘ্র নির্বাণ লাভের ইচ্ছায় যোগবলে কায়বুহ নির্মাণ করিয়া অল্প সময়ের মধ্যেই তাঁহার অবশ্য-ভোগ্য সমস্ত কর্ম্মফল ভোগ করেন ; তৃতীয় অধ্যায়ে অত্র প্রসঙ্গে ভাষ্যকারও ইহা বলিয়াছেন (তৃতীয় খণ্ড, ২৩১-৩২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ফলকথা, যে জন্মে তত্ত্বজ্ঞান ও মুক্তি লাভ হয়, সেই জন্মেই সমস্ত কর্ম্ম ক্ষয় হওয়ার আর পুনর্জন্ম হইতে পারে না। কর্ম্মের বৈফল্যও হয় না। ভাষ্যকার এখানে তত্ত্বজ্ঞানীর অভূক্ত সমস্ত প্রারম্ভ কর্ম্মকেই গ্রহণ করিয়া চরম জন্মে উহার ফলভোগ হয়, ইহা বলিয়াছেন। কারণ, সঞ্চিত পূর্ব্বকর্ম্মের তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারাই বিনাশ হওয়ার তত্ত্বজ্ঞানের পরে তাহার ফলভোগের সম্ভাবনা নাই এবং তত্ত্বজ্ঞাননাশ সেই সমস্ত কর্ম্মের বৈফল্য স্বীকৃত সিদ্ধান্তই হওয়ার উহার বৈফল্যের অপত্তি অনিষ্টাপত্তি হইতে পারে না। কিন্তু “মাত্ত্বং ক্ষীয়তে কর্ম্ম কল্পকোটিশতৈরিপি” ইত্যাদি শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলেও যে কর্ম্মের ফলভোগ ব্যতীত ক্ষয় নাই, ইহা কথিত হইয়াছে, উহা প্রারম্ভ কর্ম্ম নামে উক্ত হইয়াছে। উহা তত্ত্বজ্ঞাননাশ নহে, তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি চরম জন্মেই তাঁহার অভূক্ত অবশিষ্ট ঐ সমস্ত কর্ম্মের ফলভোগ করেন। তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা তাঁহার সঞ্চিত সমস্ত কর্ম্মের বিনাশ হওয়ার উহার ফলভোগ করিতে হয় না, সুতরাং প্রারম্ভ ভোগান্তে তাঁহার অপবর্গ অবশ্যস্বাবী ॥৬৩॥

সূত্র । ন ক্লেশসন্ততেঃ স্বাভাবিকত্বাৎ ॥৬৪॥৪০৭॥

অনুবাদ । (পূর্ব্বপক্ষ) না, অর্থাৎ রাগাদি ক্লেশের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইতে পারে না ; কারণ, ক্লেশের সন্ততি (প্রবাহ) স্বাভাবিক, অর্থাৎ উহা জীবের স্বভাব-প্রবৃত্ত অনাদি ।

ভাষ্য । নোপপদ্যতে ক্লেশানুবন্ধবিচ্ছেদঃ, কস্মাৎ ? ক্লেশসন্ততেঃ স্বাভাবিকত্বাৎ, অনাদিরিয়ং ক্লেশসন্ততিঃ ন চানাতিঃ শক্য উচ্ছেদুর্মিতি ।

অনুবাদ । ক্লেশানুবন্ধের বিচ্ছেদ উপপন্ন হয় না। কেন ? (উত্তর) যে হেতু, ক্লেশের প্রবাহ স্বাভাবিক, (তাৎপর্য্য) এই ক্লেশপ্রবাহ অনাদি, কিন্তু অনাদি পদার্থকে উচ্ছেদ করিতে পারা যায় না ।

টিপ্পনী । পূর্ব্বোক্ত কতিপয় সূত্রের দ্বারা মহর্ষি তাঁহার পূর্ব্বোক্ত সমস্ত পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন করিয়া, এখন আবার তাঁহার পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তে এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, ক্লেশের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইতেই পারে না। কারণ, ক্লেশের প্রবাহ স্বাভাবিক। অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, সৃষ্টি অবস্থাকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া মোক্ষবস্তুর যে ক্লেশের উচ্ছেদ সমর্থন করা হইয়াছে, তাহা কোনমতেই সম্ভব নহে। কারণ, জীবের রাগ, দ্বেষ ও মোহকপ যে ক্লেশ,

উহার সাময়িক উচ্ছেদ হইলেও অত্যন্ত উচ্ছেদ অর্থাৎ চিরকালের জন্ত একেবারে উচ্ছেদ অসম্ভব। কারণ, ঐ ক্রেশের প্রবাহ স্বাভাবিক। রাগের পরে রাগ, ঘেষের পরে ঘেষ, এবং মোহের পরে মোহ এবং মোহের পরে রাগ, রাগের পরে মোহ ইত্যাদি প্রকারে জায়মান যে রাগাদি ক্রেশের প্রবাহ, উহা সর্বজীবেরই স্বভাবপ্রবৃত্তি অনাদি। অনাদি পদার্থকে বিনষ্ট করা যায় না। অনাদি কাল হইতে স্বভাবতঃই পূর্বোক্ত প্রকারে যে রাগাদি ক্রেশের প্রবাহ সর্বজীবেরই উৎপন্ন হইতেছে, তাহার যে কোনকালে একেবারে উচ্ছেদ হইবে, ইহা বিশ্বাস করা যায় না। পরন্তু বাহা যে বস্তুর স্বাভাবিক ধর্ম, তাহার অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে সেই বস্তুরও অত্যন্ত উচ্ছেদ স্বীকার করিতে হইবে। জলের শীতলত্ব, অগ্নির উষ্ণত্ব প্রভৃতি স্বাভাবিক ধর্মের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে জল ও অগ্নিরও সন্তা থাকিতে পারে না। কিন্তু সৃষ্টি হইলেও আত্মার অত্যন্ত উচ্ছেদ হইবে না। সুতরাং তখন তাহার স্বাভাবিক ধর্ম রাগাদি ক্রেশের অত্যন্ত উচ্ছেদ করিতে বলা যায়? ইহাও পূর্বপক্ষবাদীর তাৎপর্য বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকার সূত্রোক্ত “স্বাভাবিক” শব্দের দ্বারা অনাদি, এইরূপ তাৎপর্যার্থ ই গ্রহণ করিয়াছেন বুঝা যায় ॥৬৪॥

ভাষ্য। অত্র কশ্চিৎ পরীহারমাহ—

অনুবাদ। এই পূর্বপক্ষে কেহ পরীহার (সমাধান) বলিয়াছেন,—

সূত্র। প্রাপ্তংপত্তেরভাবানিত্যত্বং স্বাভাবিকেহ-
প্যানিত্যত্বং ॥৬৫॥৪০৮॥

অনুবাদ। (উত্তর) উৎপত্তির পূর্বে অভাবের (“প্রাগভাব” নামক অভাব পদার্থের) অনিত্যত্বের দ্বারা স্বাভাবিক পদার্থেরও অর্থাৎ পূর্বোক্ত রাগাদি ক্রেশ-প্রবাহেরও অনিত্যত্ব হয়।

ভাষ্য। যথাহনাদিঃ প্রাপ্তংপত্তেরভাব উৎপন্নেন ভাবেন নিবর্ত্যতে এবং স্বাভাবিকী ক্রেশসমুত্তিরনিত্যেতি।

অনুবাদ। যেমন উৎপত্তির পূর্ববর্তী অনাদি অভাব অর্থাৎ “প্রাগভাব”, উৎপন্ন ভাব পদার্থ (ঘটাদি) কর্তৃক বিনাশিত হয়, অর্থাৎ উহা অনাদি হইয়াও অনিত্য, এইরূপ স্বাভাবিক (অনাদি) হইয়াও ক্রেশপ্রবাহ অনিত্য।

টিপ্পনী। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্বসূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের যে সমাধান বলিয়াছেন, ইহা অপরের সমাধান বলিয়াই ভাষ্যকার প্রথমে বলিয়াছেন। মহর্ষির নিজের সমাধান শেষ সূত্রে তিনি বলিয়াছেন, পরে ইহা ব্যক্ত হইবে। এখানে উত্তরবাদীর তাৎপর্য এই যে, অনাদি পদার্থ হইলেই যে, তাহার কখনও বিনাশ হয় না, এইরূপ নিয়ম নাই। কারণ, প্রাগভাব পদার্থ অনাদি হইলেও তাহার বিনাশ হইয়া থাকে। ঘটাদি ভাব পদার্থের উৎপত্তির পূর্বে তাহার যে অভাব থাকে, উহার নাম

প্রাগভাব, উহা অনাদি। কারণ, ঐ অভাবের উৎপত্তি না থাকিলে উহা কখনই যদি পদার্থ হইতে পারে না। কিন্তু ঐ প্রাগভাব উহার প্রতিযোগী বস্তুদি পদার্থ উৎপন্ন হইলেই বিনষ্ট হইয়া যায়, তখন আর উহা থাকে না। এইরূপ রাগাদি ক্লেশসম্বন্ধি অনাদি হইলেও তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলেই তখন উহার বিনাশ হয়, তখন কারণের অভাবে আর ঐ ক্লেশসম্বন্ধি উৎপত্তিও হইতে পারে না। সুতরাং অনাদি প্রাগভাবের অনিত্যত্বের হ্যায় অনাদি ক্লেশসম্বন্ধিরও অনিত্যত্ব সিদ্ধ হওয়ার পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ অযুক্ত ॥২৫॥

ভাষ্য। অপর আহ—

অনুবাদ। অপব কেহ বলেন—

সূত্র। অণুশ্যামতানিত্যত্বাদ্বা ॥৬৬॥৪০৯॥

অনুবাদ। (উত্তর) অথবা পরমাণুর শ্যাম রূপের অনিত্যত্বের হ্যায় (ক্লেশসম্বন্ধি অনিত্য)।

ভাষ্য। যথাহনাদিরণুশ্যামতা, অথচাগ্নিসংযোগাদনিত্যা, তথা ক্লেশ-সম্বন্ধিরপীতি।

সতঃ খলু ধর্মো নিত্যত্বমনিত্যত্বঞ্চ, তত্ত্বং ভাবেহভাবে ভাক্তমিতি।
অনাদিরণুশ্যামতেতি হেতুভাবাদযুক্তং। অনুৎপত্তিধর্মকমনিত্যমিতি নাত্র
হেতুরস্বীতি।

অনুবাদ। যেমন পার্থিব পরমাণুর শ্যাম রূপ অনাদি, অথচ অগ্নিসংযোগপ্রযুক্ত অনিত্য অর্থাৎ অগ্নিসংযোগজ্ঞাত উহার বিনাশ হয়, তদ্রূপ ক্লেশসম্বন্ধিও অনিত্য, অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে উহারও বিনাশ হয়।

ভাব পদার্থেরই ধর্ম নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব ভাব পদার্থে তত্ত্ব অর্থাৎ মুখ্য, অভাব পদার্থে ভাক্ত অর্থাৎ গৌণ। পরমাণুর শ্যাম রূপ অনাদি, ইহা হেতুর অভাববশতঃ অর্থাৎ প্রমাণ না থাকায় অযুক্ত। অনুৎপত্তিধর্মক পদার্থ অনিত্য, ইহা বলিলেও এই বিষয়ে হেতু (প্রমাণ) নাই।

টিপ্পনী। পূর্বসূত্রে প্রাগভাব পদার্থকে দৃষ্টান্ত করিয়া মর্শ্বি একপ্রকার সমাধান বলিয়াছেন। কিন্তু ঐ প্রাগভাব পদার্থে এবং উহার দৃষ্টান্ত বিষয়ে বিবাদ থাকায় মর্শ্বি পরে এই সূত্রে ভাব পদার্থকেই দৃষ্টান্ত করিয়া পূর্বোক্ত সমাধানের সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার ইহাও অপর দ্বিতীয় ব্যক্তির সমাধান বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। উত্তরবাদীর কথা এই যে, পার্থিব পরমাণুর শ্যাম রূপ অনাদি হইলেও যেমন অগ্নিসংযোগজ্ঞাত উহার বিনাশ হয়, তদ্রূপ ক্লেশসম্বন্ধি অনাদি

হইলেও তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত উহারও বিনাশ হয়। তাৎপর্য্য এই যে, অনাদি ভাব পদার্থের কখনই বিনাশ হয় না—এইরূপ নিয়মও স্বীকার করা যায় না। কারণ, পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপের বিনাশ হইয়া থাকে। পরমাণু নিত্য পদার্থ, স্মৃতবাং অনাদি। তাহা হইলে শ্রামবর্ণ পার্থিব পরমাণুর যে শ্রাম রূপ, তাহাও অনাদিই বলিতে হইবে। কারণ, পার্থিব পরমাণু কোন সময়েই রূপশূন্য থাকিতে পারে না। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে উত্তরবাদীর পক্ষ সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, “যদেতচ্ছ্যাং রূপং তদনন্ত” এই শ্রুতিবাক্যে “অন”শব্দের দ্বারা মুক্তিকা বা পৃথিবীই বিবক্ষিত, স্মৃতবাং উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপ অনাদি, ইহা বুঝা যায়।

ভাষ্যকার পূর্বোক্ত সমাধানের ব্যাখ্যা করিয়া, শেষে মহর্ষির সিদ্ধান্ত-স্বত্বের অবতারণা করিবার পূর্বে এখানে পূর্বোক্ত অপরের সমাধানের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব ভাব পদার্থেরই ধর্ম্ম, স্মৃতবাং উহা ভাব পদার্থেরই মুখ্য, অভাব পদার্থের গোণ। তাৎপর্য্য এই যে, প্রথম উত্তরবাদী যে, প্রাগভাবের অনিত্যত্বকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন, তাহা গ্রহণ করা যায় না। কারণ, প্রাগভাবের বস্তুতঃ অনিত্যত্ব ধর্ম্মই নাই। প্রাগভাবের উৎপত্তি না থাকায় উহাতে মুখ্য অনিত্যত্ব নাই। কিন্তু প্রাগভাবের বিনাশ থাকায় অনিত্য বস্তু পটাদির সহিত উহার বিনাশিত্বরূপ সাদৃশ্য আছে, এই জন্য প্রাগভাবে অনিত্যত্বের ব্যবহার হয়। এইরূপ প্রাগভাবের উৎপত্তি বা কারণ না থাকায় কারণশূন্য নিত্য পদার্থের সহিতও উহার সাদৃশ্য আছে। এই জন্য উহাতে নিত্যত্বেরও ব্যবহার হয়। কিন্তু ঐ অনিত্যত্ব ও নিত্যত্ব উহাতে “তত্ত্ব” অর্থাৎ মুখ্য নহে, উহা পূর্বোক্তরূপ সাদৃশ্যপ্রযুক্ত, এ জন্য উহা “ভাক্ত” অর্থাৎ গোণ। বস্তুতঃ মহর্ষি গোতমও দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় অঙ্কিক শব্দের অনিত্যত্বনাথক অনুমানে ব্যতিচার নিরাস করিতে “তত্ত্বভাক্তয়োঃ” ইত্যাদি (১৫শ) স্বত্রে “তত্ত্ব” ও “ভাক্ত” শব্দের প্রয়োগ করিয়াই মুখ্যানিত্যত্ব ও গোণ-নিত্যত্বের প্রকাশ করিয়াছেন। তিনি দেখানো “স্বংস”নামক অভাব পদার্থে মুখ্যানিত্যত্ব স্বীকার করেন নাই। স্মৃতবাং “প্রাগভাব” নামক অভাব পদার্থেও তিনি মুখ্যানিত্যত্বের স্থায় মুখ্য অনিত্যত্বও স্বীকার করেন নাই, ইহা বুঝা যায়। ফলকথা, যে পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ উভয়ই আছে, তাহাতেই মুখ্য অনিত্যত্ব থাকায় প্রাগভাবে উহা নাই। স্মৃতবাং প্রাগভাব অনাদি হইলেও উহার অনিত্যত্ব না থাকায় উহা দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। বস্তুতঃ পূর্বোক্ত উত্তরবাদী যদি প্রাগভাবের বিনাশকেই দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করেন, “অনিত্যত্ব” শব্দের দ্বারা বিনাশিত্বই যদি তাহার বিবক্ষিত হয়, তাহা হইলে ভাষ্যকারোক্ত দোষের অবকাশ হয় না এবং উক্ত উত্তরবাদীর যে তাহাই বক্তব্য, ইহাও বুঝা যায়। স্মৃতবাং ভাষ্যকারের পক্ষে শেষে ইহাই বলিতে হইবে যে, প্রাগভাবের বিনাশ থাকিলেও উৎপত্তি নাই, অর্থাৎ রাগাদি ক্রেশের স্থায় প্রাগভাব উৎপন্ন হয় না; স্মৃতবাং প্রাগভাব, রাগাদি ক্রেশরূপ জয়মান ভাবপদার্থের অল্পরূপ দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। কারণ, রাগাদি ক্রেশসত্ত্বি অনাদি হইলেও প্রাগভাবের স্থায় উৎপত্তিশূন্য অনাদি নহে। প্রাগভাবের প্রতিযোগী ভাব পদার্থ উৎপন্ন হইলে তখন প্রাগভাব থাকিতেই পারে না। কারণ, ভাব ও অভাব পরস্পর বিরুদ্ধ। কিন্তু রাগাদি ক্রেশসত্ত্বি ঐরূপ প্রতিযোগিনাশ পদার্থ নহে। অতএব অনাদি প্রাগভাবের

‘আয়’ অনাদি রাগাদি ক্লেসসন্ততির বিনাশ হয়, ইহা বলা যায় না। পবন হেতু না থাকিলে কেবল দৃষ্টান্তের দ্বারাও কোন সাংখ্যসিদ্ধি হয় না, ইহাও এখানে ভাষ্যকারের বক্তব্য বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকার যে আরও অনেক স্থানে উহা বলিয়া অপরের মত খণ্ডন করিয়াছেন, ইহাও এখানে স্মরণ করা আবশ্যক।

ভাষ্যকার পরে দ্বিতীয় উত্তরবাদীর দৃষ্টান্ত খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, পরমাণুর শ্রাম রূপ সে অনাদি, এ বিষয়ে কোন হেতু না থাকায় উহা অযুক্ত। তাৎপর্য্য এই যে, পরমাণুর শ্রাম রূপ অনাদি হইলেও যেমন উহার বিনাশ হয়, তদ্রূপ রাগাদি ক্লেসসন্ততি অনাদি হইলেও উহার বিনাশ হয়,— এই বাহা বলা হইয়াছে, তাহাও বলা যায় না। কারণ, পরমাণুর শ্রাম রূপেব অনাদিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকারের গৃঢ় তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপের যে উৎপত্তিই হয় না, উহা স্বতঃসিদ্ধ বা নিত্য, সূত্রাং অনাদি, এ বিষয়ে কোনই প্রমাণ নাই। পরন্তু উহা যে জ্ঞান পদার্থ, রক্তাদি রূপের আয় উহারও উৎপত্তি হয়, সূত্রাং উহা অনাদি নহে, এ বিষয়েই প্রমাণ আছে। পার্থিব পরমাণুর রক্তাদি রূপ অগ্নিসংযোগ-জ্ঞান, অগ্নিসংযোগ ব্যতীত শ্রাম রূপের বিনাশের পরে কুত্রাপি রূপান্তরের উৎপত্তি হয় না। সূত্রাং ঐ রক্তাদি রূপকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া “পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপ জ্ঞান পদার্থ, যেহেতু উহা পৃথিবীর রূপ, যেমন রক্তাদি রূপ,” এইরূপে অনুমান প্রদানের দ্বারা পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপের জ্ঞানত্বই সিদ্ধ হয়। সূত্রাং উহা বস্তুতঃ অনাদি নহে। কিন্তু পার্থিব পরমাণুর সেই পূর্বজাত শ্রাম রূপ, রক্তাদি রূপের আয় কোন জীবের প্রবৃত্তিজ্ঞান নহে, এই জ্ঞানই জীবের প্রবৃত্তিজ্ঞান রক্তাদি রূপ হইতে বৈলক্ষণ্যবশতঃ ঐ শ্রাম রূপকে অনাদি বলা হয়। পূর্বোক্ত ঐতিবাক্যেরও উহাই তাৎপর্য্য। বস্তুতঃ পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপ যে তত্ত্বতঃই অনাদি, তাহা নহে। এখানে স্মরণ করা আবশ্যক যে, মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ের সর্বশেষ সূত্রের পূর্বে “অগ্নিশ্রামতানিত্যত্ববদেতৎ শ্রাৎ” এই সূত্রে যে পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপের নিত্যত্বকেই দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন, উহা তাঁহার নিজের মত নহে। তিনি সেখানে ঐ সূত্রের দ্বারা অপরের সমাধানের উল্লেখ করিয়া, পরবর্তী সূত্রের দ্বারা উহার খণ্ডন করিয়াছেন। সূত্রাং পূর্বাপর বিরোধ নাই। তাৎপর্য্যটীকাকার দেখানেও ঐ সমাধানের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, “পার্থিব পরমাণুর যে শ্রাম রূপ, তাহা কারণশূন্য বা নিত্য নহে, যেহেতু উহা পার্থিব রূপ, যেমন রক্তাদি রূপ,” এইরূপ অনুমানের দ্বারা পার্থিব পরমাণুর শ্রাম রূপেরও অগ্নিসংযোগজ্ঞানত্ব সিদ্ধ হয়। ফলকথা, ভাষ্যকার প্রভৃতি নৈয়ায়িক-গণের মতে পার্থিব পরমাণুর সর্বপ্রথম রূপ যে শ্রাম রূপ, তাহাও ঐশ্বর্য্যেরচ্ছাবশতঃ অগ্নিসংযোগ-জ্ঞান, উহা স্বতঃসিদ্ধ বা নিত্য নহে, সূত্রাং উহাও বস্তুতঃ অনাদি নহে। পূর্বোক্ত বাদী বলিতে পারেন যে, পার্থিব পরমাণুর রক্তাদি রূপ অগ্নিসংযোগজ্ঞান হইলেও উহার সর্বপ্রথম রূপ যে শ্রাম রূপ, তাহা জ্ঞান পদার্থ নহে। কারণ, তাহা হইলে ঐ শ্রাম রূপের উৎপত্তির পূর্বে ঐ পরমাণুর রূপশূন্যতা স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু পার্থিব পরমাণু কখনও রূপশূন্য, ইহা স্বীকার করা যায় না। সূত্রাং পার্থিব পরমাণুর যেমন নিত্যত্ববশতঃ উৎপত্তি নাই, উহা যেমন

অনাদি, তদ্রূপ উহার শ্রাম রূপেরও উৎপত্তি নাই, উহাও স্বতঃসিদ্ধ অনাদি, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। ভাষ্যকার এই জ্ঞাত্য সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, অন্তঃপত্তিধর্মক বস্তু অনিত্য, ইহা বলিলে এ বিষয়েও কোন প্রমাণ নাই। ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য এই যে, পরমাণুর শ্রাম রূপের উৎপত্তি হয় না, ইহা বলিলে উহা আত্মপ্রভূতির জ্ঞাত্য অন্তঃপত্তিধর্মক ভাবপদার্থ হয়। কিন্তু তাহা হইলে উহা অনিত্য হইতে পারে না। কারণ, ঐরূপ পদার্থও যে অনিত্য হয়, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। পরন্তু অন্তঃপত্তিধর্মক ভাবপদার্থাত্মকই নিত্য, এই বিষয়েই অনুমানপ্রমাণ আছে। কিন্তু পূর্বোক্ত বাদী পরমাণুর শ্রাম রূপের অনিত্যত্বের জ্ঞাত্য রাগাদি ক্রেশমস্ততির অনিত্যত্ব বলিয়া পরমাণুর শ্রাম রূপের অনিত্যত্বই স্বীকার করিয়াছেন। সুতরাং পরমাণুর শ্রাম রূপের উৎপত্তিও স্বীকার করিতে তিনি বাধ্য। নচেৎ পরমাণুর শ্রাম রূপের বিনাশও হইতে পারে না। তাহা হইলে তাঁহার ঐ দৃষ্টান্তও সঙ্গত হয় না। পরন্তু পরমাণুর শ্রাম রূপ বিদ্যমান থাকিলে উহাতে অগ্নিদংশযোগজ্ঞাত্য রক্ত রূপের উৎপত্তিও হইতে পারে না। কারণ, পার্থিব পদার্থে অগ্নিদংশযোগজন্য শ্রাম রূপের বিনাশ হইলেই তাহাতে রক্ত রূপের উৎপত্তি হইয়া থাকে, ইহাই প্রমাণসিদ্ধ। সুতরাং পরমাণুর শ্রাম রূপের বিনাশ যখন উভয় পক্ষেরই স্বীকার্য্য, তখন উহার উৎপত্তিও উভয় পক্ষেরই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে উহার অনিত্যত্বও সিদ্ধ হইবে। কিন্তু উহা অন্তঃপত্তিধর্মক, অথচ অনিত্য, ইহা কখনও বলা যাইবে না। কারণ, অন্তঃপত্তিধর্মক বস্তু অনিত্য, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। ভাষ্যকারের জ্ঞাত্য ব্যক্তিকারও শেষে এই কথা বলিয়াছেন। কিন্তু তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে ভাষ্যকার ও ব্যক্তিকারের ঐ শেষ কথার কোন উল্লেখ বা ব্যাখ্যা করেন নাই। সুধীগণ এখানে ভাষ্যকারের ঐ শেষ কথার প্ররাজন ও তাৎপর্য্য বিচার করিবেন ॥৬৬॥

ভাষ্য । অয়ন্ত সমাধিঃ—

অনুবাদ । ইহাই সমাধান—

সূত্র । ন সংকল্প-নিমিত্তত্বাচ্চ রাগাদৌনাং ॥

॥৬৭॥৪১০॥

অনুবাদ । (উত্তর) না, অর্থাৎ পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ উপপন্ন হয় না ; কারণ, রাগাদি (ক্রেশ) সংকল্পনিমিত্তক এবং কস্মিনিমিত্তক ও পরস্পরনিমিত্তক ।

ভাষ্য । কস্মিনিমিত্তত্বাদিতরেতর-নিমিত্তত্বাচ্ছেতি সমুচ্চয়ঃ । মিথ্যা-সংকল্পেভ্যো রঞ্জনীয়-কোপনীয়-মোহনীয়েভ্যো রাগদ্বৈষমোহা উৎপদ্যন্তে । কস্মৈচ সত্ত্বনিকায়নির্বর্তকং নৈয়মিকান্ রাগাদৌ নির্বর্তয়তি নিয়মদর্শনাৎ । দৃশ্যতে হি কশ্চিৎ সত্ত্বনিকায়ো রাগবহুলঃ কশ্চিদ্দৈষবহুলঃ কশ্চিন্মোহবহুলঃ

ইতি । ইতরেতরনিমিত্তা চ রাগাদীনামুৎপত্তিঃ । মূঢ়ো রজ্যতি, মূঢ়ঃ কুপ্যতি, রক্তো মুহতি কুপিতো মুহতি ।

সর্বমিথ্যাসংকল্পানাং তত্ত্বজ্ঞানাদনুৎপত্তিঃ । কারণানুৎপত্তৌ চ কার্য্যানুৎপত্তেরিতি রাগাদীনামত্যন্তমনুৎপত্তিরিতি ।

অনাदिश्च क्लेशसन्ततिरित्युक्तं, सर्व इमे खल्लाध्यात्मिका भावा अनदिना प्रवर्धेन प्रवर्तन्ते शरीरादयः, न जायते कश्चिदनुत्पन्नपूर्वः प्रथमत उৎपद्यतेऽन्यत्र तत्त्वज्ञानात् । न चैवं सत्यनुत्पत्तिधर्मकं किञ्चिद्व्ययधर्मकं प्रतिज्जायत इति । कर्म च सत्त्विकायनिर्वर्तकं तत्त्व-ज्ञानकृतान्मिथ्यासंकल्प-विघातात् रागाद्याः उत्पत्तिनिमित्तं भवति, सुखदुःख-संविद्धिः फलस्तु भवतीति ।

ইতি শ্রীবাংলায়নীয়ে ন্যায়ভাষ্যে চতুর্থাধ্যায়শ্রাদ্যামাক্ষিকং ॥

অনুবাদ । কৰ্মনিমিত্তকত্ববশতঃ এবং পরস্পরনিমিত্তকত্ববশতঃ ইহার সমুচ্চয় বুঝিবে, অর্থাৎ সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা কৰ্মনিমিত্তকত্ব ও পরস্পরনিমিত্তকত্ব, এই অনুক্ত হেতুদ্বয়ের সমুচ্চয় মহর্ষির অভিপ্রেত । (সূত্রার্থ)—রঞ্জনীয়, কোপনীয় ও মোহনীয় (১) মিথ্যা সংকল্প হইতে রাগ, দ্বেষ ও মোহ উৎপন্ন হয় । প্রাণিজাতির নির্বাহক অর্থাৎ নানাজাতীয় জীব-জন্মের নিমিত্তকারণ (২) কৰ্মও “নৈয়মিক” অর্থাৎ ব্যবস্থিত রাগ, দ্বেষ ও মোহকে উৎপন্ন করে ; কারণ, নিয়ম দেখা যায় । (তাৎপর্য্য) যেহেতু কোন জীবজাতি রাগবহুল, কোন জীবজাতি দ্বেষবহুল, কোন জীবজাতি মোহবহুল অর্থাৎ জীবজাতিবিশেষে রাগ, দ্বেষ ও মোহের ঐরূপ নিয়মবশতঃ উহা জীবজাতিবিশেষের কৰ্মবিশেষজ্ঞ, ইহা বুঝা যায় । এবং রাগ, দ্বেষ ও মোহের উৎপত্তি (৩) পরস্পরনিমিত্তক । যথা—মোহবিশিষ্ট জীব রাগবিশিষ্ট হয়, মোহবিশিষ্ট জীব কোপবিশিষ্ট হয়, রাগবিশিষ্ট জীব মোহ-বিশিষ্ট হয়, কোপবিশিষ্ট জীব মোহবিশিষ্ট হয় অর্থাৎ মোহজ্ঞ রাগ জন্মে, রাগজ্ঞও মোহ জন্মে, এবং মোহজ্ঞ কোপ বা দ্বেষ জন্মে, দ্বেষজ্ঞও মোহ জন্মে, সুতরাং উক্তরূপে রাগ, দ্বেষ ও মোহ যে, পরস্পরনিমিত্তক, ইহাও স্বীকার্য্য ।

তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত সমস্ত মিথ্যা সংকল্পেরই অনুৎপত্তি হয়, অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখন আর কোন মিথ্যা সংকল্পই জন্মে না, কারণের উৎপত্তি না হইলেও কার্য্যের উৎপত্তি হয় না, এ জ্ঞ (তৎকালে) রাগ, দ্বেষ ও মোহের অত্যন্ত অনুৎপত্তি হয়

অর্থাৎ তখন রাগ দ্বেষাদির কারণের একেবারে উচ্ছেদ হওয়ায় আর কখনই রাগ-দ্বেষাদি জন্মিতেই পাবে না ।

পরন্তু ক্লেশসত্ত্বি অনাদি, ইহা যুক্ত নহে (অর্থাৎ কেবল উহাই অনাদি নহে), যে হেতু এই শরীরাদি আধ্যাত্মিক সমস্ত ভাব পদার্থই অনাদি প্রবাহরূপে প্রবৃত্ত (উৎপন্ন) হইতেছে, ইহার মধ্যে তত্ত্বজ্ঞান ভিন্ন অনুৎপন্নপূর্ব্ব কোন পদার্থ কখনও প্রথমতঃ উৎপন্ন হয় না (অর্থাৎ শরীরাদি ঐ সমস্ত আধ্যাত্মিক পদার্থের অনাদি কাল হইতেই উৎপত্তি হইতেছে, উহাদিগের সর্ব্ব প্রথম উৎপত্তি নাই, ঐ সমস্ত পদার্থই অনাদি) এইরূপ হইলেও অনুৎপত্তিধর্ম্মক কোন বস্তু বিনাশধর্ম্মক বলিয়া প্রতিজ্ঞাত হয় না (অর্থাৎ অনাদি জন্ম পদার্থের বিনাশ হইলেও তদৃক্ষান্তে অনাদি অনুৎপত্তি-ধর্ম্মক কোন ভাব পদার্থের বিনাশিত্ব সিদ্ধ কবা যায় না), জীবজাতি-সম্পাদক কর্ম্মও তত্ত্বজ্ঞানজাত-মিথ্যাসংকল্প-বিনাশপ্রযুক্ত রাগাদির উৎপত্তির নিমিত্ত (জনক) হয় না,—কিন্তু সুখ ও দুঃখের অনুভূতিরূপ ফল হয়, অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখনও জীবনকাল পর্য্যন্ত প্রারম্ভ কর্ম্মজন্ম সুখদুঃখ ভোগ হয় ।

বাংলায়নপ্রণীত ন্যায়ভাষ্যে চতুর্থ অধ্যায়ের প্রথম আঙ্গিক সমাপ্ত ।

টীপনী । নহিষি পূর্ব্ব “ন ক্লেশসত্ত্বোঃ স্বাভাবিকত্বাৎ” এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষ প্রকাশ-পূর্ব্বক পরে ছই সূত্রের দ্বারা অপর সিদ্ধান্তিদ্বয়ের সমাধান প্রকাশ করিয়া, শেষে এই সূত্রের দ্বারা উহার নিজের সমাধান বা প্রকৃত সমাধান প্রকাশ করিয়াছেন । এই সূত্রের প্রথমে “নঞঃ” শব্দের প্রয়োগ করায় ইহা বুঝা যায় । তাই ভাষ্যকার প্রভৃতি পূর্ব্বোক্ত সমাধানকে অপরের সমাধান বলিয়াই ব্যাখ্যা করিয়া, শেষে এই সূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন,—“অনন্ত সমাধিঃ” অর্থাৎ এই সূত্রোক্ত সমাধানই প্রকৃত সমাধান ।

“সংকল্প” বাক্যের নিমিত্ত অর্থাৎ কারণ, এই অর্থে সূত্রে “সংকল্পনিমিত্ত” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে সংকল্পনিমিত্তক অর্থাৎ সংকল্পজন্ম । তাহা হইলে “সংকল্পনিমিত্তত্ব” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়, সংকল্পজন্মত্ব । ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিবার জন্ম প্রথমে বলিয়াছেন যে, কর্ম্মনিমিত্তকত্ব ও পরস্পরনিমিত্তকত্ব, এই হেতুদ্বয়ের সমুচ্চয় বুঝিতে হইবে । অর্থাৎ সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা পূর্ব্ববৎ কর্ম্মজন্মত্ব ও পরস্পরজন্মত্ব, এই দুইটি অন্তর্ভুক্ত হেতুর সমুচ্চয় (সূত্রোক্ত হেতুর সহিত সম্বন্ধ) নহিষি অভিপ্রেত । তাহা হইলে সূত্রার্থ বুঝা যায় যে, রাগাদির সংকল্পজন্মত্ববশতঃ এবং কর্ম্মজন্মত্ববশতঃ ও পরস্পরজন্মত্ববশতঃ পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষ উপপন্ন হয় না । অর্থাৎ রাগাদি ক্লেশসত্ত্বি অনাদি হইলেও উহার কারণ “সংকল্প” প্রভৃতি না থাকিলেও কারণভাবে উহার আর উৎপত্তি হইতেই পারে না, সূত্রবাং উহার অত্যন্ত উচ্ছেদ হয় । ভাষ্যকার পরে ক্রমশঃ উক্ত হেতুদ্বয়ের ব্যাখ্যা করিয়া সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন ।

প্রথমে বলিয়াছেন যে, “রঞ্জনীয়” অর্থাৎ রাগজনক এবং “কোপনীয়” অর্থাৎ দ্বেষজনক এবং “মোহনীয়” অর্থাৎ মোহজনক যে সমস্ত মিথ্যা সংকল্প, তাহা হইতে বঞ্চিত হইয়া বুদ্ধি, হেতু ও মোহ উৎপন্ন হয়। এখানে এই “সংকল্প” কি, তাহা বুঝা আবশ্যিক। মহর্ষি তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম অঙ্কিকের ২৬শ শ্লোকেও রাগাদি সংকল্পজ্ঞাত, ইহা বর্ণিয়াছেন। ভাষ্যকার দেখান এই “সংকল্প”কে পূর্বানুভূত বিষয়ের অনুচিন্তনজ্ঞাত বলিয়াছেন। বার্তিককার উল্লেখ তত্বে দেখান এবং এখানে পূর্বানুভূত বিষয়ের প্রার্থনাকেই “সংকল্প” বলিয়াছেন। পূর্বানুভূত বিষয়ের অনুচিন্তন বা অনুস্মরণজ্ঞাত তদ্বিষয়ে প্রথমে যে প্রার্থনারূপ সংকল্প জন্ম, উহা রাগ পদার্থ হইতেও পারে উহা আবার তদ্বিষয়ে রাগবিশেষ উৎপন্ন করে। বার্তিককার ও তাৎপর্য্যটীকাকারের কথানুসারে পূর্বে এই ভাবে ভাষ্যকারেরও তাৎপর্য্য ব্যাখ্যাত হইয়াছে। (তৃতীয় খণ্ড, ৮২-৮৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু ভাষ্যকার পূর্ববর্তী ষষ্ঠ শ্লোকের ভাষ্যে রঞ্জনীয় সংকল্পকে রাগের কারণ এবং কোপনীয় সংকল্পকে দ্বেষের কারণ বলিয়া, উক্ত দ্বিবিধ সংকল্প মোহ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে, অর্থাৎ উহাও মোহবিশেষ, এই কথা বলিয়াছেন। ইহার কারণ বুঝা যায় যে, মহর্ষি পূর্ববর্তী ষষ্ঠ শ্লোকে “নানুভূতাতরং পাত্তেঃ” এই বাক্যের দ্বারা রাগ ও দ্বেষকে মোহজ্ঞাত বলিয়াছেন। সুতরাং মহর্ষি অত্র রাগাদিকে যে “সংকল্প”জ্ঞাত বলিয়াছেন, ঐ “সংকল্প” মোহবিশেষই তাহার অভিনত, অর্থাৎ উহা প্রার্থনারূপ রাগ পদার্থ নহে, উহা মিথ্যাজ্ঞানরূপ মোহ, ইহাই তাহার অভিপ্রেত বুঝা যায়। মনে হয়, তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র পরে ইহা চিন্তা করিয়াই এখানে বলিয়াছেন যে, যদিও পূর্বানুভূত বিষয়ের প্রার্থনাই সংকল্প, তথাপি উহার পূর্বাংশ বা কারণ সেই পূর্বানুভূতই এখানে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা বোঝিত হইবে। কারণ, প্রার্থনা রাগপদার্থ অর্থাৎ ইচ্ছাবিশেষ, উহা রাগের কারণ মিথ্যাজ্ঞান নহে। সুতরাং এখানে “সংকল্প” শব্দের ঐ প্রার্থনারূপ মুখ্য অর্থ গ্রহণ করা যায় না। অতএব মিথ্যানুভব অর্থাৎ ঐ সংকল্পের কারণ মিথ্যাজ্ঞান বা মোহরূপ যে পূর্বানুভব, তাহাই এখানে “সংকল্প” শব্দের অর্থ। কিন্তু তাৎপর্য্যটীকাকার পূর্বোক্ত ষষ্ঠ শ্লোকের ভাষ্যে সংকল্প শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিতে মোহপ্রযুক্ত বিষয়ের অনুস্মরণের অনুস্মরণ ও ছাংসাধনত্বের অনুস্মরণকে “সংকল্প” বলিয়াছেন। পূর্বে তাহার ঐ কথাও লিখিত হইয়াছে (১২শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কিন্তু এখানে তাহার কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, তিনি বার্তিককারের কথানুসারে পূর্বানুভূত বিষয়ের প্রার্থনাই “সংকল্প” শব্দের মুখ্য অর্থ, ইহা স্বীকার করিয়াই শেষে এখানে পূর্বোক্ত ষষ্ঠ শ্লোক ও উহার ভাষ্যানুসারে এই শ্লোকে “সংকল্প” শব্দের বাস্তবিক অর্থ গ্রহণ করিয়া রঞ্জনীয় (রাগজনক) সংকল্প ও কোপনীয় (দ্বেষজনক) সংকল্পকে মিথ্যানুভবরূপ মোহবিশেষই বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি পরে ঐ মিথ্যাজ্ঞান বা মোহজ্ঞাত সংকল্পকেই মোহনীয় সংকল্প বলিয়াছেন। তিনি পূর্বে বার্তিককারের “মূঢ়াঃ মুহুরিতাঃ” এই বাক্যে “মূঢ়া” শব্দেরও অর্থ বলিয়াছেন—মোহজ্ঞাত

১। যদাপানুভূতবিষয়প্রার্থনা সংকল্পঃ, তথাপি তত্র পূর্বভোগোভবঃ গ্রহঃ, প্রার্থনার রূপহাং। এন মিথ্যানুভবঃ সংকল্প ইত্যর্থঃ। মোহনীয়ঃ সংকল্পে মিথ্যাজ্ঞানং—তাৎপর্য্যটীকা।

সংস্কারবিশিষ্ট। অবশ্য মোহ বা মিথ্যাজ্ঞানজন্ত সংস্কারে যে মোহের কারণ, ইহা সত্য; কাৰণ, অনাদিকাল হইতে ঐ সংস্কার আছে বলিয়াই জীবের নানাক্রম মোহ জন্মিতেছে, উহার উচ্ছেদ হইলে তখন আর মোহ জন্ম না, জন্মিতেই পারে না। কিন্তু স্থলবিশেষে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে মোহও মোহবিশেষের কারণ হয়, এক মোহ অপর মোহ উৎপন্ন করে, ইহাও সত্য। সুতরাং মোহরূপ সংকল্পকে মোহেবও কারণ বলা যাইতে পারে। বৌদ্ধসম্প্রদায়ও রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই পদার্থ-ত্রয়কে সংকল্পজন্ত বলিয়াছেন। মূলকথা, এখানে ভাষ্যকারের মতে “সংকল্প” যে, প্রার্থনা বা ইচ্ছাবিশেষ নহে, কিন্তু উহা মিথ্যাজ্ঞান বা মোহবিশেষ, ইহা ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত কথার দ্বারা এবং তাৎপর্যটীকাকারের ব্যাখ্যার দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। ভাষ্যকার এখানে সূত্রোক্ত “সংকল্প”কে মিথ্যাসংকল্প বলিয়া ব্যাখ্যা করার তদ্ব্যবহাৰ ঐ “সংকল্প” যে মিথ্যাজ্ঞানবিশেষ, ইহা ব্যক্ত হইয়াছে। নচেৎ তাঁহার “মিথ্যা” শব্দ প্রয়োগের উপপত্তি ও সার্থক্য কিরূপে হইবে, ইহাও প্রণিধান করা অবশ্যক। পরে দ্বিতীয় অঙ্কিকের দ্বিতীয় সূত্রেও “সংকল্প” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। সেখানেও সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার “মিথ্যা” শব্দের অধ্যাহার করিয়াছেন। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও এই সূত্রে “সংকল্প” শব্দের দ্বারা মিথ্যাজ্ঞানই গ্রহণ করিয়াছেন। মোহেবই নামান্তর মিথ্যাজ্ঞান। ভাষ্যকার ত্ৰায়দৰ্শনের দ্বিতীয় সূত্রের ভাষ্যে নানাপ্রকার মিথ্যাজ্ঞানের আকার প্রদর্শন করিয়াছেন। দ্বিতীয় অঙ্কিকের প্রারম্ভ হইতে এ বিষয়ে অত্যাশ্চর্য কথা ব্যক্ত হইবে। সুধীগণ পূর্বোক্ত “সংকল্প” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যায় তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম অঙ্কিকের ২৬শ সূত্রে ও চতুর্থ অধ্যায়ের ষষ্ঠ সূত্রে ও এই সূত্রে তাৎপর্যটীকাকারের বিভিন্ন প্রকার উক্তির সমন্বয় ও তাৎপর্য বিচার করিবেন।

ভাষ্যকার প্রথমে রাগাদির ১) সংকল্পনিমিত্তকত্ব বুঝাইয়া, ক্রমানুসারে (২) কৰ্মনিমিত্তকত্ব বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, জীবজাতিসম্পাদক অর্থাৎ নানাজাতীয় জীবদেহজনক কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষও সেই জাতিবিশেষের পক্ষে ব্যবস্থিত রাগ, দ্বেষ ও মোহ জন্মায়। কারণ, জাতিবিশেষের পক্ষে রাগ, দ্বেষ ও মোহের নিয়ম দেখা যায়। অর্থাৎ নানাজাতীয় জীবের মধ্যে কোন জাতির রাগ অধিক, কোন জাতির দ্বেষ অধিক, কোন জাতির মোহ অধিক, এইরূপ যে নিয়ম দেখা যায়, তাহা সেই জাতিবিশেষের পূর্বজন্মের কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষজন্ত, নচেৎ উহার উপপত্তি হইতে পারে না। সুতরাং সমগ্রতঃ রাগ, দ্বেষ ও মোহ যেমন পূর্বোক্ত মিথ্যাজ্ঞানরূপ সংকল্পজন্ত, তদ্রূপ জীবজাতিবিশেষের ব্যবস্থিত যে রাগাদিবিশেষ, তাহা কৰ্ম বা অদৃষ্টবিশেষজন্ত, অর্থাৎ সেই সেই জীবজাতি বা দেহবিশেষের উৎপাদক অদৃষ্টবিশেষ, ঐ রাগাদিবিশেষের উৎপাদক, ইহা স্বীকার্য। “নিকায়” শব্দের দ্বারা সজাতীয় জীবসমূহ বুঝা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার এখানে “নিকায়” শব্দের পূর্বে জীববাচক “সত্ত্ব” শব্দের প্রয়োগ করার “নিকায়” শব্দের দ্বারা জাতিই এখানে তাঁহার বিবক্ষিত বুঝা যায়। তাই তাৎপর্যটীকাকারও এখানে লিখিয়াছেন,—“নিকায়েন জাতিরূপলক্ষ্যতে”। বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি

১ : সংকল্প-প্রভাব রাগো দ্বেষো মোহশ্চ কথ্যতে।—ম. দ্বারিক কারিক।

২ : দৃষ্টে হি কশ্চিৎ সত্ত্বনিকায়ো রাগবজ্জলো যথা পারাবতাদিঃ। কশ্চিৎ ক্রোধবজ্জলো যথা সর্পাদিঃ। কশ্চিৎ মোহবজ্জলো যথা অঙ্গপরাতিঃ।—জায়বাস্তিক।

কণাদও শেষে “জাতিবিশেষাচ্চ” (৬২:১৩) এই শব্দের দ্বারা জাতিবিশেষপ্রযুক্তও যে, রাগবিশেষ জন্মে, ইহা বলিয়াছেন। তদনুসারে ভাষ্যকার বাংলায়নও তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের ২৬শ শব্দের ভাষ্যে শেষে “জাতিবিশেষাচ্চ রাগবিশেষঃ” এই কথা বলিয়াছেন এবং পরে দেখানেন ঐ “জাতিবিশেষ” শব্দের দ্বারা যে, জাতিবিশেষের জন্মক কৰ্ম্ম বা অদৃষ্টবিশেষই দক্ষিত হইয়াছে, ইহা ব্যক্ত করিয়াছেন। বৈশেষিক দর্শনের “উপস্কার”কার শঙ্করমিশ্র পূর্বোক্ত কণাদস্বত্রের ব্যাখ্যা করিতে জাতিবিশেষপ্রযুক্ত রাগ ও ঘেষ উভয়ই জন্মে, ইহা দৃষ্টান্ত দ্বারা বুঝাইয়াছেন এবং দেখানেন তিনিও বলিয়াছেন যে, সেই সেই জাতির নিষ্পাদক অদৃষ্টবিশেষই সেই সেই জাতির বিবরণবিশেষ রাগ ও ঘেষের অসাধারণ কারণ। জন্মরূপ জাতিবিশেষ উহার দ্বারা বা সহকারিত্ব। কিন্তু মহর্ষি কণাদ ঐ শব্দের পূর্বে “অদৃষ্টাচ্চ” এই শব্দের দ্বারা পৃথক্ ভাবেই অদৃষ্টবিশেষকেও অনেক স্থানে রাগের অথবা রাগ ও ঘেষ উভয়েরই অসাধারণ কারণ বলিয়া তিনি পরস্বত্রে “জাতিবিশেষ” শব্দের দ্বারা যে, অদৃষ্টভিন্ন জন্মবিশেষকেই গ্রহণ করিয়াছেন, ইহাই সরলভাবে বুঝা যায়। সে যাহাই হউক, মূল কথা পূর্বোক্ত মিথ্যাজ্ঞানরূপ সংকল্প যেমন সর্বত্রই সর্বপ্রকার রাগ, ঘেষ ও মোহের সাধারণ কারণ, উহা ব্যতীত কোন জীবেরই কোন প্রকার রাগাদি জন্মে না, তদ্রূপ নানাজাতীয় জীবগণের সেই সেই বিজাতীয় শরীরাদিজনক যে কৰ্ম্ম বা অদৃষ্টবিশেষ, তাহাও সেই সেই জীবজাতির রাগাদিবিশেষের অর্থাৎ কাহারও অধিক রাগের, কাহারও অধিক ঘেষের এবং কাহারও অধিক মোহের অসাধারণ কারণ, ইহাই এখানে ভাষ্যকারের বক্তব্য বুঝা যায়। এবং তিনি তৃতীয় অধ্যায়ও “জাতিবিশেষাচ্চ রাগবিশেষঃ” এই বাক্যের দ্বারাও উহাই বলিয়াছেন বুঝা যায়। সুতরাং মহর্ষি কণাদ প্রথমে “অদৃষ্টাচ্চ” এই শব্দের দ্বারা অদৃষ্টবিশেষকে রাগবিশেষের অসাধারণ কারণরূপে প্রকাশ করিয়াও আবার “জাতিবিশেষাচ্চ” এই শব্দের দ্বারা জাতি বা জন্মবিশেষের নিষ্পাদক অদৃষ্টবিশেষকেই যে বিশেষ করিয়া রাগবিশেষের অসাধারণ কারণ বলিয়াছেন, ইহা শঙ্করমিশ্র প্রভৃতির স্থায়ী স্মরণীয় বাংলায়নেরও অভিমত বুঝা যায়। মহর্ষি কণাদ “অদৃষ্টাচ্চ” এই শব্দের পূর্বে “তন্ময়ত্বাচ্চ” এই শব্দের দ্বারা “তন্ময়ত্ব”কেও রাগের কারণ বলিয়াছেন। তদনুসারে ভাষ্যকার বাংলায়নও তৃতীয় অধ্যায়ের তন্ময়ত্বকে রাগের কারণ বলিয়াছেন (তৃতীয় খণ্ড, ৮২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। ভাষ্যকার দেখানেন সংস্কারজনক বিষয়াভ্যাসকেই “তন্ময়ত্ব” বলিয়াছেন। উহা অন্যদিক দৃষ্ট হইতেই সেই সেই ভোগ্য বিষয়ে সংস্কার উৎপন্ন করিয়া রাগমাত্রেরই কারণ হয়। শঙ্করমিশ্র উক্ত শব্দের ব্যাখ্যায় বিষয়ের অভ্যাসজনিত দৃঢ়তর সংস্কারকেই “তন্ময়ত্ব” বলিয়াছেন। ঐ সংস্কারও রাগমাত্রেরই সাধারণ কারণ, সন্দেহ নাই। কারণ, ঐ সংস্কারবশতই সেই সেই বিষয়ের অনুস্মরণ জন্মে, তাহার ফলে সংকল্প-জন্ত সেই সেই বিষয়ে রাগ জন্মে।

ভাষ্যকার পরে রাগাদির উৎপত্তি পরস্পরনিমিত্তক, ইহা বলিয়া তাঁহার পূর্বোক্ত তৃতীয় হেতুর ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরে মূঢ় ব্যক্তি রক্ত ও কুপিত হয় এবং রক্ত ও কুপিত ব্যক্তি মূঢ় হয়, ইহা বলিয়া মোহ যে, রাগ ও কোপের (ঘেষের) নিমিত্ত এবং রাগ ও ঘেষবিশেষও মোহবিশেষের নিমিত্ত বা কারণ হয়, ইহা ব্যক্ত করিয়াছেন। এইরূপ অনেক স্থানে রাগবিশেষও

দেববিশেষের কারণ হয় এবং দেববিশেষও রাগবিশেষের কারণ হয়, ইহাও বুঝিতে হইবে। ফলকথা, রাগ, দেব ও মোক্ষ এই পদার্থত্রয় পরস্পরই পরস্পরের উৎপাদক হয়। সুতরাং ঐ পদার্থত্রয়েরই অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে মোক্ষ হইতে পারে। পূর্বপক্ষবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, রাগাদির মূল কারণ যে মিথ্যাজ্ঞান, তাহার অত্যন্ত উচ্ছেদের কোন কারণ না থাকায় রাগাদির অত্যন্ত উচ্ছেদ অসম্ভব; সুতরাং মোক্ষ অসম্ভব,—এ জ্ঞা ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত সমস্ত মিথ্যা সংকল্পের অন্তঃপত্তি হয়। অর্থাৎ সর্বপ্রকার মিথ্যাজ্ঞানের বিরোধী তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলে তখন আর কোন প্রকার মিথ্যাজ্ঞানই জন্মিতে পারে না। সুতরাং তখন রাগাদির মূল কারণ মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে উহার কার্য্য রাগাদি ক্লেশসত্ত্বতির উৎপত্তি হইতে পারে না, তখন চিরকালের জ্ঞা উহার উচ্ছেদ হওয়ার মোক্ষ সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, পূর্বপক্ষবাদী রাগাদি ক্লেশসত্ত্বতিকে যে অনাদি বলিয়াছেন, ইহাও অযুক্ত। তাৎপর্য্য এই যে, কেবল রাগাদি ক্লেশসত্ত্বতিই যে অনাদি, তাহা নহে। শরীরাদি আরও অনেক পদার্থও অনাদি। সেই সমস্ত পদার্থেরও অত্যন্ত উচ্ছেদ হইয়া থাকে। ভাষ্যকার তাঁহার এই তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে পরেই বলিয়াছেন যে, শরীরাদি আধ্যাত্মিক সমস্ত ভাবপদার্থই অনাদি, ঐ সমস্ত পদার্থের মধ্যে এক তত্ত্বজ্ঞানই কেবল অনাদি নহে। কারণ, তত্ত্বজ্ঞান পূর্বে আর কখনও জন্মে না। অর্থাৎ অনাদি মিথ্যাজ্ঞানবশতঃ অনাদি কাল হইতেই জীবকুলের নানাবিধ শরীরাদি উৎপন্ন হইতেছে। সুতরাং কোন জীবেরই শরীরাদি পদার্থ “অনুৎপন্নপূর্ব্ব” নহে, অর্থাৎ পূর্বে আর কখনও উহার উৎপত্তি হয় নাই, সময়বিশেষে সর্বপ্রথমেই উহার উৎপত্তি হয়, ইহা নহে। যাহা আত্মাকে আশ্রয় করিয়া উৎপন্ন হয়, তাহাকে আধ্যাত্মিক পদার্থ বলে। জীবের শরীরাদির গ্রায তত্ত্বজ্ঞানও আধ্যাত্মিক পদার্থ, কিন্তু উহা শরীরাদির গ্রায অনাদি হইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে মিথ্যাজ্ঞানের উৎপত্তি অসম্ভব হওয়ার জন্ম বা শরীরাদি লাভ হইতেই পারে না। তাই ভাষ্যকার তত্ত্বজ্ঞান ভিন্ন শরীরাদি পদার্থেরই অনাদিত্ব বলিয়াছেন। তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম অঙ্কিহে আত্মার নিত্যত্ব পরীক্ষায় উক্ত সিদ্ধান্ত প্রতিপাদিত হইয়াছে। মূলকথা, অনাদি রাগাদি ক্লেশসত্ত্বতির গ্রায অনাদি শরীরাদি পদার্থেরও কালে অত্যন্ত উচ্ছেদ হয়। মুক্ত আত্মার আর কখনও শরীরাদি জন্মে না। পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, অনাদি পদার্থেরও বিনাশ হইলে তদদৃষ্টান্তে যে পদার্থ “অনুৎপত্তিধর্ম্মক” অর্থাৎ যাহার উৎপত্তি নাই, এমন ভাব পদার্থেরও কালে বিনাশ হয়, ইহাও বলিতে পারি। এ জ্ঞা ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, অনাদি পদার্থের বিনাশ হয় বলিয়া, অনুৎপত্তিধর্ম্মক কোন ভাব পদার্থেরই বিনাশিত্ব সিদ্ধ করা যায় না। কারণ, উৎপত্তিধর্ম্মক রাগাদি অনাদি পদার্থেরই বিনাশিত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। অনুৎপত্তিধর্ম্মক অনাদি ভাব পদার্থের অবিনাশিত্বই প্রমাণসিদ্ধ আছে; সুতরাং ঐরূপ পদার্থের বিনাশিত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হওয়ার তখন যে আর মিথ্যাজ্ঞাননিমিত্তক রাগাদি জন্মিতে পারে না, ইহা স্বীকার করিলাম। কিন্তু পূর্বোক্ত কশ্মনিমিত্তক যে রাগাদি, তাহার নিবৃত্তি

কিরূপে হইবে? মিথ্যাজ্ঞান নিবৃত্ত হইলেও শরীরাদিরক্ষক প্রারব্ধ কর্মের অস্তিত্ব ত তখনও থাকে, নচেৎ তত্ত্বজ্ঞানের পরক্ষণেই জীবননাশ কেন হয় না? এতদ্বত্তরে ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত প্রারব্ধ কর্ম বা অদৃষ্টবিশেষও তখন আর রাগাদির উৎপাদক হয় না। কারণ, তখন তত্ত্বজ্ঞানপ্রবৃত্ত মিথ্যাজ্ঞানের বিনাশ হইয়াছে। তাৎপর্য্য এই যে, পূর্বোক্ত মিথ্যাজ্ঞানই সর্বপ্রকার রাগাদির সামান্য কারণ। পূর্বোক্তরূপ কর্ম বা অদৃষ্টবিশেষ, রাগাদিবিশেষের বিশেষ কারণ হইলেও সামান্য কারণ মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে উহা কার্য্যজনক হয় না। প্রশ্ন হইতে পারে যে, যদি তত্ত্বজ্ঞানীর প্রারব্ধ কর্ম থাকিলেও মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে রাগাদির উৎপত্তি না হয়, তাহা হইলে মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে তাঁহার ঐ কর্মফল স্মৃৎস্থঃখ ভোগেরও উৎপত্তি না হউক? এতদ্বত্তরে সর্বশেষে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, “স্মৃৎস্থঃখের উপভোগরূপ ফল কিন্তু হয়।” তাৎপর্য্য এই যে, তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি প্রারব্ধকর্মক্ষয়ের জন্তই জীবনধারণ করিয়া স্মৃৎ ও দুঃখভোগ করেন। উহাতে মিথ্যাজ্ঞান বা তজ্জাত রাগাদির কোন আবশ্যকতা নাই। তিনি যে স্মৃৎ ও দুঃখভোগ করেন, উহাতে তাঁহার রাগ ও দ্বেষ থাকে না। তিনি স্মৃৎ অসক্তিশূন্য এবং দুঃখে দ্বেষশূন্য হইয়াই তাঁহার অবশিষ্ট কর্মফল ঐ স্মৃৎ ও দুঃখ ভোগ করেন। কারণ, উহা তাঁহার অবশ্য ভোগ্য। ভোগ ব্যতীত তাঁহার ঐ স্মৃৎস্থঃখজনক প্রারব্ধ কর্মের ক্ষয় হইতে পারে না। অবশ্য তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তি ভোগদ্বারা প্রারব্ধ কর্মক্ষয়ের জন্ত জীবন ধারণ করায় তাঁহারও সময়ে বিষয়বিশেষে রাগ ও দ্বেষ জন্মে, ইহা সত্য; কিন্তু মুক্তির প্রতিবন্ধক উৎকট রাগ ও দ্বেষ তাঁহার আর জন্মে না। অর্থাৎ তাঁহার তৎকালীন রাগ ও দ্বেষজনিত কোন কর্মই তাঁহার ধর্ম ও অধর্ম উৎপন্ন না করার উহা তাঁহার জন্মান্তরের নিষ্পাদক হইয়া মুক্তির প্রতিবন্ধক হয় না। কারণ, তাঁহার পুনর্জন্ম লাভের মূল কারণ মিথ্যাজ্ঞান চিরকালের জন্ত বিনষ্ট হইয়া গিয়াছে। শ্রাবদর্শনের “দুঃখজন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রে পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত ব্যক্ত হইয়াছে। সেখানেই ভাষ্যটীপনাতে উক্ত বিষয়ে অনেক কথা লিখিত হইয়াছে। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতি সেখানে তত্ত্বজ্ঞানীর যে, উৎকট রাগাদিই জন্মে না, এইরূপই তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিয়াছেন। এখানেও সূত্রে ও ভাষ্যাদিতে “রাগাদি” শব্দের দ্বারা উৎকট অর্থাৎ মুক্তির প্রতিবন্ধক রাগাদিই বিবক্ষিত, বুঝিতে হইবে। মূলকথা, মুক্তির প্রতিবন্ধক বা পুনর্জন্মের নিষ্পাদক উৎকট রাগাদি অন্যদি হইলেও তত্ত্বজ্ঞান-জন্ত উহার মূল কারণ মিথ্যাজ্ঞানের অত্যন্ত উচ্ছদবশতঃ আর উহা জন্মে না, জন্মিতেই পারে না। সূত্রাত্মক মুক্তি সম্ভব হওয়ায় “ক্রেশানুবন্ধবশতঃ মুক্তি অসম্ভব”, এই পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষ নিরস্ত হইয়াছে। আর কোনরূপেই উক্ত পূর্বপক্ষের সমর্থন করা যায় না।

মহর্ষি গোতম ক্রমানুসারে তাঁহার কথিত চরম প্রশ্নের অপবর্গের পরীক্ষা করিতে পূর্বোক্ত “ঋণক্লেশ” ইত্যাদি-(৫৮ম)-সূত্রোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিয়া, অপবর্গ যে সম্ভাবিত, অর্থাৎ উহা অসম্ভব নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। কারণ, সম্ভাবিত পক্ষই হেতুর দ্বারা সিদ্ধ হইতে পারে। তাহা অসম্ভব, তাহা কোন হেতুর দ্বাৰাই সিদ্ধ হইতে পারে না। মহর্ষি এই জন্ত দ্বিতীয় অধ্যায়ে

বেদের প্রামাণ্য সমর্থন করিতেও প্রথমে বেদের প্রামাণ্য যে সম্ভাবিত, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। এ বিষয়ে শ্রীমদ্ব্যচম্পতি মিশ্রের উদ্ধৃত প্রাচীন কারিকা ও উহার তাৎপর্যাাদি দ্বিতীয় খণ্ডে (৩৪৯ পৃষ্ঠায়) লিখিত হইয়াছে। কিন্তু মহর্ষি দ্বিতীয় অধ্যায়ে পরে (১ম অং, শেষ সূত্রে) যেমন বেদের প্রামাণ্য বিষয়ে অনুমান-প্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন, তদ্রূপ এখানে অপবর্গ বিষয়ে কোন প্রমাণ প্রদর্শন করেন নাই। অপবর্গ অসম্ভব না হইলেও উহার অস্তিত্ব বিষয়ে প্রমাণ ব্যতীত উহা দ্বিগ্ন হইতে পারে না। নৈরায়িকসম্প্রদায়ের পূর্বাচার্যগণ এই জ্ঞতাই অপবর্গ বিষয়ে প্রথমে অনুমান-প্রমাণ প্রদর্শন করিয়া, পরে শ্রুতিপ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন। পূর্বাচার্যগণের সেই অনুমান-প্রমাণ “কিরণাবলী” গ্রন্থের প্রথম শ্রীমদ্ব্যচর্য্য উদয়ন প্রকাশ করিয়াছেন^১। মুক্তির অস্তিত্ব বিষয়ে তাঁহাদিগের যুক্তি এই যে, হুংথের পরে হুংথ, তাহার পরে হুংথ, এইরূপে অনাদি কাল হইতে হুংথের যে সন্ততি বা প্রবাহ উৎপন্ন হইতেছে, উহার এক সময়ে অত্যন্ত উচ্ছেদ অবশ্যসম্ভাবী। কারণ, উহাতে সন্ততিত্ব আছে। বাহা সন্ততি, তাহার এক সময়ে অত্যন্ত উচ্ছেদ হয়, ইহার দৃষ্টান্ত—প্রদীপ-সন্ততি। প্রদীপের এক শিখার পরে অল্প শিখার উৎপত্তি, তাহার পরে অল্প শিখার উৎপত্তি, এইরূপে ক্রমিক যে শিখা-সন্ততি জন্মে, তাহার এক সময়ে অত্যন্ত উচ্ছেদ হয়। চরম শিখার ধ্বংস হইলেই ঐ প্রদীপের নির্বাণ হয়; ঐ প্রদীপসন্ততির আর কখনই উৎপত্তি হয় না। স্তত্রাং ঐ দৃষ্টান্তে “সন্ততিত্ব” হেতুর দ্বারা হুংথসন্ততিরূপ ধর্ম্মীতে অত্যন্ত উচ্ছেদ সিদ্ধ হইলে মুক্তিই সিদ্ধ হয়। কারণ, হুংথের অত্যন্তক নিবৃত্তিই মুক্তি; পূর্বোক্তরূপ অনুমান-প্রমাণের দ্বারা উহা সিদ্ধ হয়। বৈশেষিকাচার্য্য শ্রীধর ভট্টও “শ্রীমদ্ব্যচর্য্য”র প্রথমে মুক্তির স্বরূপ বিচার করিতে মুক্তি বিষয়ে উক্ত অনুমান প্রদর্শন করিয়া, উহা যে নৈরায়িকসম্প্রদায়ের অনুমান, ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি পার্থিব পরমাণুর রূপাদি-সন্ততিতে ব্যাভিচারবশতঃ উক্ত অনুমানের প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই^২। তাঁহার নিজ মতে “অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ”

১। কিং পুনরত্র প্রমাণ? হুংথসন্ততিরন্তমুচ্ছিন্নতঃ সন্ততিত্বাং প্রদীপসন্ততিবদিত্যচার্য্যঃ। কিরণাবলী।

২। পার্থিব পরমাণুর রূপাদিরও অনাদি কাল হইতে ক্রমিক উৎপত্তি ও বিনাশ হইতেছে, স্তত্রাং ঐ রূপাদি সন্ততিতেও সন্ততিত্ব হেতু আছে। কিন্তু উহার কোন সময়েই অত্যন্ত উচ্ছেদ হয় না। কারণ, তাহা হইলে তখন হইতে স্ততি-লোপ হয়। স্তত্রাং পূর্বোক্ত অনুমানের হেতু ব্যাভিচার হওয়ার উহা মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ হইতে পারে না, ইহাও শ্রীমদ্ব্যচর্য্যের তাৎপর্য্য। কিন্তু উদয়নাচার্য্য উক্ত অনুমান প্রদর্শনের পরেই পূর্বোক্ত ব্যাভিচার-দোষের উল্লেখ করিয়া, উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সন্ততিও স্তত্রাং উক্ত অনুমানের পক্ষে অন্তর্ভুক্ত হইয়াছে। অর্থাৎ উক্ত অনুমানের দ্বারা ঐ রূপাদি-সন্ততিরও অত্যন্ত উচ্ছেদ সিদ্ধ করিব। পক্ষে ব্যাভিচার দোষ হয় না। শ্রীধর ভট্ট এই কথার কোন প্রতিবাদ না করায় তিনি উদয়নের পূর্ববর্তী, ইহা অনেক অনুমান করেন। বস্ত্তঃ উদয়নও শ্রীধর সম্বন্ধ লীন ব্যক্তি। কিন্তু উদয়ন মৈথিল, শ্রীধর বঙ্গীয়। উদয়ন পূর্বেই “কিরণাবলী” রচনা করিয়াছেন। পরে শ্রীধর “শ্রীমদ্ব্যচর্য্য” রচনা করিয়াছেন। “শ্রীমদ্ব্যচর্য্য”র রচনার কিছু পূর্বে “কিরণাবলী” রচিত হওয়ার তখন উহার সর্ব্বত্র প্রচার হয় নাই। স্তত্রাং শ্রীধর, উদয়নের ঐ গ্রন্থ দেখিতে না পাওয়ার উদয়নের পূর্বোক্ত কথার প্রতিবাদ করেন নাই, ইহাও বুঝা যাইতে পারে।

ইত্যাদি শ্রুতিই মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ, অর্থাৎ তাঁহার মতে মুক্তি বিষয়ে শ্রুতি ভিন্ন আর কোন প্রমাণ নাই, ইহা তিনি দেখানে স্পষ্ট বলিয়াছেন।

ইহাদিগের পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িকগুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায় তাঁহার “তত্ত্বচিন্তামণি”র অন্তর্গত “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি” ও “মুক্তিবাদে” মুক্তি বিষয়ে নব্যভাবে অস্বাভাবিক প্রমাণ প্রদর্শন করিয়া, পরে শ্রুতিপ্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু তিনি পরে “অচর্যাস্তু অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” ইতি শ্রুতিস্তত্র প্রমাণং” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা উদয়নাচার্যের নিজ মতে যে, উক্ত শ্রুতিই মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ, ইহা বলিয়া, উদয়নাচার্যের মতানুসারে উক্ত শ্রুতিবাক্যের অর্থ বিচার করিয়াছেন। তিনি দেখানে উদয়নাচার্যের “কিরণাবলী” গ্রন্থোক্ত কথারই উল্লেখ করায় তিনি যে উহা উদয়নাচার্যের মত বদ্বিহাই বুঝিয়া প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায়। ফলকথা, শ্রীধর ভট্টের দ্বারা উদয়নাচার্যও যে মুক্তি বিষয়ে শ্রুতিকেই প্রমাণরূপে গ্রহণ করিয়াছিলেন, ইহা আমরা পূর্বোক্ত গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের সন্দর্ভের দ্বারা বুঝিতে পারি। পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্যও তাঁহার “মুক্তিবাদ” গ্রন্থে মুক্তি বিষয়ে প্রমাণাদি বলিতে গঙ্গেশ উপাধ্যায়েরই অনেক কথার উল্লেখ করিয়াছেন। তিনিও শেষে মুক্তি বিষয়ে শ্রুতিপ্রমাণের উল্লেখ করিয়াছেন। ফলকথা, নব্যনৈয়ায়িক গঙ্গেশ প্রভৃতির চরম মতেও যে, মুক্তি বিষয়ে শ্রুতিই মুখ্য প্রমাণ বা একমাত্র প্রমাণ, ইহা তাঁহাদিগের গ্রন্থের দ্বারা বুঝা যায়। সুপ্রাচীন ভাষ্যকার বাংলায়নও পূর্বোক্ত ৫৯ম সূত্রের ভাষ্যে শেষে মুক্তিপ্রতিপাদক যে সমস্ত শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন, তদ্বারা তিনিও যে সন্ন্যাসাশ্রমের দ্বারা মুক্তির অস্তিত্বও প্রতিপন্ন করিয়া গিয়াছেন, ইহাও অবশ্য বুঝা যায়। বস্তুতঃ উপনিষদে মুক্তিপ্রতিপাদক আরও অনেক শ্রুতিবাক্য আছে, যদ্বারা মুক্তি পদার্থ যে সূচির-প্রসিদ্ধ তত্ত্ব এবং উহাই পরমপুরুষার্থ, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়।

পরন্তু বেদের মন্ত্রভাগেও পরমপুরুষার্থ মুক্তির সংবাদ পাওয়া যায়। ঋগ্বেদসংহিতা ও যজুর্বেদসংহিতায় “ত্ৰ্যম্বকং যজামহে” ইত্যাদি সুপ্রসিদ্ধ মন্ত্রের শেষে “মৃত্যোর্মুক্তীর মামৃতাং”

১। “প্রমাণস্ত দুঃখং দেবদত্তদুঃখং বা স্বশ্রয়সমানকালানধঃসপ্রতিযোগিবৃত্তি, কার্য মাত্রবৃত্তিধর্মদ্বাং সন্ততিহায়া, এতৎ প্রদীপভবং। সন্ততিত্বক নানাকালীনকার্যবাত্রবৃত্তিধর্মদ্বাং”। “অত্রা জ্ঞাতবো ন স পুনরাবর্ততে ইতি শ্রুতশ্চ প্রমাণং”।—ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি।

২। “তদা বিদ্বান্ পূণ্যাপাণে বিধুঃ”—ইত্যাদি। “ভিদ্ধান্তে হননগ্রন্থঃ” ইত্যাদি। মুণ্ডক (৩.১.৩) ২২.৮) “মিচায়া তদ্রূতামুখং প্রমুচ্যতে”। কঠ। ৩.১৫। “তমেব জ্ঞাত্বা মৃত্যুপাশাং শ্চনন্তি। বেতাশতর। ৪.১৫। “তরতি শোকমাস্ত্রবিং”। “অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ”। ছান্দোগ্য (৭.১.৩) ৮.১২১। “তমেব বিদিত্বাহতিমৃতাংমতি”। বেতাশতর। ৩.৮। য এতদ্বিহরমৃতাংস্তে ভবন্তি। বৃহদারণ্যক। ৪.৪.১৪। “দুঃখং না-তাস্তং বিমুক্তশচরতি” ইত্যাদি।

৩। “ত্ৰ্যম্বকং যজামহে যুগন্ধি পুষ্টিবর্ধনং। উর্ধ্বাক্রমিব বন্ধনামৃতোমুক্তীর মামৃতাং”। [ঋগ্বেদসংহিতা, ৭ম মণ্ডল, ৫ম অষ্টক, চতুর্থ অঃ, ৫৯ম সূত্র, ১২শ মন্ত্র]

ত্রয়াণাং ব্রহ্মবিক্রমত্রয়াণাম্বন্ধং পিতরং যজামহে ইতি শিবাসমাহিতো বশিষ্ঠো ব্রবীতি। কিং বিশিষ্টমিত্যতঃ ইহা “যুগন্ধি” প্রসারিতপুণ্যকীর্তিঃ। পুনঃ কিংবিশিষ্টং? “পুষ্টিবর্ধনং”। ত্রগম্বাক্রম উর্ধ্বশক্তিষিতিত্বাৎ, উপাসকস্ত

এই বাক্যের দ্বারা মুক্তি যে পরমপুরুষার্থ, ইহা বুঝা যায়। কারণ, উক্ত বাক্যের দ্বারা মৃত্যু হইতে মুক্তির প্রার্থনা প্রকটিত হইয়াছে। ভাস্ক্যকার সাম্যনাচার্য্য পরে উক্ত মন্ত্রের শেষোক্ত “অমৃত” শব্দের অত্বরূপ অর্থের ব্যাখ্যা করিলেও তাঁহার প্রথমোক্ত ব্যাখ্যায় “মৃত্যোর্মুক্ষীয় নামৃত্যং” এই বাক্যের দ্বারা সাযুজ্য মুক্তিই যে উক্ত মন্ত্রে চরম প্রার্থ্য, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। “শতপথব্রাহ্মণে”র দ্বিতীয় অধ্যায়েও উক্ত মন্ত্র ও উহার ঐরূপ ব্যাখ্যা দেখা যায়। বস্তুতঃ পূর্বোক্ত মন্ত্রের শেষোক্ত “অমৃত” শব্দের মুক্তি অর্থই ঐ স্থলে গ্রহণ করিলে, ঐ বাক্যের দ্বারা “মৃত্যু হইতে মুক্ত হইব, অমৃত অর্থাৎ মুক্তি হইতে মুক্ত (পরিত্যক্ত) হইব না” এইরূপ অর্থও বুঝা যায়। বেদাদি শাস্ত্রে ক্লীবলিঙ্গ “অমৃত” শব্দ ও “অমৃতত্ব” শব্দ মুক্তি অর্থও প্রযুক্ত আছে। মুক্ত অর্থ পুংলিঙ্গ “অমৃত” শব্দেরও প্রয়োগ আছে। কিন্তু উক্ত মন্ত্রের শেষে “জন্মমৃত্যুজরাহুঃখৈর্বিমুক্তোহমৃতমমৃতো” এই ভগবদ্গীতা (১৪।২০) বাক্যের অর্থ মুক্তিবোধক ক্লীবলিঙ্গ “অমৃত” শব্দেরই যে, প্রয়োগ হইয়াছে, ইহা প্রণিধান করিলেই বুঝা যায়। অবশ্য শাস্ত্রে পরমপুরুষার্থ মুক্তিকে যেমন “অমৃতত্ব” বলা হইয়াছে, তদ্রূপ ব্রহ্মার একদিন (সহস্র চতুর্যুগ) পর্যন্ত স্বর্গলোকে অবস্থানকেও “অমৃতত্ব” বলা হইয়াছে। উহা ঔপচারিক অমৃতত্ব, উহা মুখ্য অমৃতত্ব অর্থাৎ পরমপুরুষার্থরূপ মুক্তি নহে, বিষ্ণুপুরাণে ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে। বিষ্ণুপুরাণের টীকাকার রত্নগর্ভ ভট্ট ও পূজ্যপাদ ত্রীধর স্বামী সেখানে ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“আভূতসংগ্রবং ব্রাহ্মহঃস্থিতিপর্য্যন্তং যৎ স্থানং তদেবামৃতত্বমুপচারচ্ছ্যতে”। ত্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র “সাংখ্যতত্ত্ব-কৌমুদী”তে (দ্বিতীয় কারিকার টীকায়) প্রাচীন নীমাংসক সম্প্রদায়বিশেষের সম্মত ঐ অমৃতত্বরূপ মুক্তি যে, প্রকৃত মুক্তি নহে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। কারণ, উহা হইলেও পরে কালবিশেষে পুনরাবৃতি হওয়ার উহাতে আত্যন্তিক ছঃখনিবৃতি হয় না, স্মরণ্য উহা মুক্তি নহে। “অপাম সোমমমৃত অভূম” এই শ্রুতি-বাক্যের দ্বারা যজ্ঞকর্ম্মের যে অমৃতত্বরূপ ফল বুঝা যায়, উহা বিষ্ণুপুরাণোক্ত ঐ ঔপচারিক বা পারিভাষিক অমৃতত্ব। বাচস্পতি মিশ্র ইহা সমর্থন করিতে দেখানে বিষ্ণুপুরাণের ঐ বচনেরই পূর্বোক্ত উদ্ধৃত করিয়াছেন। যজ্ঞাদি কর্ম্মদ্বারা আত্যন্তিক ছঃখনিবৃতিরূপ অমৃতত্ব লাভ হয় না (“ত্যাগেনৈকেনামৃতত্বমানসঃ”) ইহা শ্রুতিতে অনেক স্থানে কথিত হইয়াছে। স্মরণ্য “অপাম সোমমমৃত অভূম” এই শ্রুতিবাক্যে সোমপায়ী বাজ্ঞিকের যে অমৃতত্বপ্রাপ্তিরূপ ফল বলা হইয়াছে, ঐ অমৃতত্ব প্রকৃত মুক্তি নহে। উহা বিষ্ণুপুরাণোক্ত গোণ অমৃতত্ব, ইহাই দেখানে বাচস্পতি মিশ্রের কথা। কিন্তু পূর্বোক্ত মন্ত্রের সর্বশেষে ক্লীবলিঙ্গ “অমৃত” শব্দ (“অমৃতত্ব” শব্দ নহে) প্রযুক্ত হওয়ার এবং উহার পূর্বের “বন্ধন” শব্দ, “মৃত্যু” শব্দ এবং “মুচ” ধাতু প্রযুক্ত হওয়ার ঐ অমৃত

বন্ধনঃ অপমাদিশক্তিবন্ধনঃ, অতত্ত্বংপ্রসাদবোধঃ মৃত্যোর্মুক্ষ্যং সংসারাব্যাস্তিক্যমুক্ষীর মোচয়, যথা বন্ধনাত্মকীয়কং ককটফলং মুচাতে তদ্ব্যয়ং সংসারাব্যাস্তিক্যমোচয়, কিং বধ্যাদীকৃত্য, অ-মৃত্যং সাযুজ্যমৌপচার্য্যান্তর্য্যম্।—সাম্যণ্ডায্য।

১। “আভূতসংগ্রবং স্থানমমৃতত্বং হি ভ বাতে।

ত্রৈলোক্যস্থিতিকালোহমমপুনর্বার উচ্যতে।”

—বিষ্ণুপুরাণ, দ্বিতীয় অংশ, ৪ম অঃ, ১৩শ শ্লোক।

শব্দ যে প্রস্তুত মুক্তি অর্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে, এই বিষয়ে সন্দেহ হয় না। সাংস্যায়েন উক্ত মন্ত্রের শেষে “আমৃত্যং” এইরূপ বাণ্য বুলিয়া, উহার দ্বারা “অমৃত” অর্থাৎ সাযুজ্য মুক্তি পর্য্যন্ত, এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তাঁহার উক্ত ব্যাখ্যায় “মুক্ষীরং” এইরূপ ক্রিয়াপদই তাঁহার অভিপ্রেত বুঝা যায়। পূর্বে তাঁহার ব্যাখ্যা উদ্ধৃত হইয়াছে। মুদকথ, পূর্বোক্ত মুক্তি যে বেদসিদ্ধ তত্ত্ব, উহা যে পরে ক্রমশঃ ভারতীয় দার্শনিক ঋষিগণের চিন্তাপ্রসূত কোন সিদ্ধান্ত নহে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য।

পূর্বোক্ত মুক্তি ভারতীয় সমস্ত দার্শনিকগণেরই স্বীকৃত পূর্বনীমাংসাদর্শনে মহর্ষি জৈমিনি সকাম অধিকারিবিশেষের জ্ঞাত বেদের কর্মকাণ্ডের ব্যাখ্যা করিতে তদনুসারে যজ্ঞাদি কর্মজ্ঞ যে স্বর্গকালের উল্লেখ করিয়াছেন, উহা তিনি মুক্তি বলিয়া উল্লেখ না করিলেও প্রাচীন নীমাংসক-সম্প্রদায় তাঁহার সূত্রানুসারে স্বর্গবিশেষকেই পরমপুরুষার্থ বলিয়া সমর্থন করিয়াছিলেন। তাঁহাদিগের মতে উহাই মুক্তি। উহা হইলে আর পুনরাবৃত্তি হয় না। “অপাম সোমমমৃতা অভূম” ইত্যাদি ঋতিই উক্ত বিষয়ে তাঁহারা প্রমাণ বলিয়াছিলেন। “সাংখ্যতত্ত্ব-কৌমুদী”তে শ্রীমদ্ব্যাসম্পতি মিশ্র উক্ত প্রাচীন নীমাংসক মতেরই খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি জৈমিনি নীমাংসাদর্শনে বেদের কর্মকাণ্ডেরই ব্যাখ্যা করার জ্ঞানকাণ্ডোক্ত তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য মুক্তির কথা তাহাতে বলেন নাই। বেদের জ্ঞানকাণ্ডকে অপ্রমাণ বলিয়া অথবা উহার অন্তরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়া, উপনিষদ্রুত তত্ত্বজ্ঞান ও মুক্তির অপলাপ করা তাঁহার উদ্দেশ্য নহে, তাহা সম্ভবও নহে। পূর্বনীমাংসাদর্শনে “আত্মায়ন্ত ক্রিয়ার্থত্বং” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা বেদের মন্ত্রভাগ এবং যজ্ঞাদি কর্মের বিধায়ক ও ইতিকর্তব্যতাদি-বোধক ব্রাহ্মণভাগকেই তিনি ক্রিয়ার্থক বলিয়াছেন, ইহাই আনাদিগের বিশ্বাস। কারণ, বেদের ঐ সমস্ত অংশই তাঁহার ব্যাখ্যায়। সুতরাং তিনি ঐ সূত্রে “আত্মায়” শব্দের দ্বারা উপনিষৎকে গ্রহণ করেন নাই, ইহা বুঝা যায়। কিন্তু তিনিও যে নিষ্কাম তত্ত্বজ্ঞানস্ব বা মুক্ষু অধিকারিবিশেষের পক্ষে উপনিষদ্রুত তত্ত্বজ্ঞান ও মুক্তি স্বীকার করিতেন, এই বিষয়ে সংশয় হয় না। কারণ, বেদাস্তদর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ের তৃতীয় ও চতুর্থ পাদে মহর্ষি বাদরায়ণ উপনিষদের ঋতিবাক্যানুসারে মুক্ত পুরুষের অবস্থার বর্ণন করিতে কোন বিষয়ে জৈমিনির মতেরও সমস্তই উল্লেখ করিয়াছেন; পরে তাহা লিখিত হইবে। মহর্ষি জৈমিনি উপনিষদের প্রামাণ্য অস্বীকার করিয়া স্বর্গ ভিন্ন মুক্তি পদার্থ অস্বীকার করিলে বেদাস্তদর্শনে বাদরায়ণের ঐ সমস্ত সূত্রের উপপত্তি হয় না। তিনি যে সেখানে অপ্রসিদ্ধ অত্র কোন জৈমিনির মতেরই উল্লেখ করিয়াছেন, এইরূপ কল্পনায় কোন প্রমাণ নাই। পরন্তু পূর্বনীমাংসাদর্শনের বার্তিককার বিশ্ববিখ্যাত নীমাংসচার্য্য ভট্ট কুমারিল স্বর্গভিন্ন মুক্তির স্বরূপ ও কারণাদি বলিয়া গিয়াছেন (শ্লোক-বার্তিক, দক্ষক্ষাৎসেপ-পরিহার প্রকরণ, ১০০—১১০ শ্লোক দ্রষ্টব্য)। নীমাংসচার্য্য গুরু প্রভাকরও স্বর্গভিন্ন মুক্তির স্বরূপাদি বলিয়া গিয়াছেন। পরবর্তী নীমাংসচার্য্য পার্থসারথি মিশ্র “শাস্ত্রদীপিকা”র তর্কপাদে স্বর্গভিন্ন মুক্তির স্বরূপাদি বিচার করিয়াছেন। তাঁহার কথা পরে লিখিত হইবে। তাঁহার মতে মুক্তির স্থায় বৈশেষিক শাস্ত্রসম্মত দ্রব্যাদি পদার্থ এবং ঈশ্বরও নীমাংসা-শাস্ত্রের সম্মত, ইহাও তিনি বলিয়াছেন। বস্তুতঃ প্রাচীন নীমাংসকসম্প্রদায়ের মধ্যে অনেকে জগৎকর্তা সর্বজ্ঞ ঈশ্বর স্বীকার না করিলেও পরবর্তী অনেক

মীমাংসাতার্য ঐক্যপ ক্ষেত্রও স্বীকার করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনে উল্লিখিত মহর্ষি জৈমিনির কোন কোন মতের পর্যালোচনা করিলেও মহর্ষি জৈমিনিও যে, উহা স্বীকার করিতেন, ইহা বুঝা যায়। নব্য মীমাংসাতার্য আপোদেব তাঁহার “তায়প্রকাশ” গ্রন্থে ধর্মের স্বরূপাদি ব্যাখ্যা করিয়া সর্বশেষে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত ধর্ম যদি শ্রীগোবিন্দে অর্পণ-বুদ্ধি-প্রযুক্ত অনুষ্ঠিত হয়, তাহা হইলে মুক্তির প্রয়োজক হয়। শ্রীগোবিন্দে অর্পণ-বুদ্ধি-প্রযুক্ত ধর্মাত্মকানে যে প্রমাণ নাই, ইহা বলা যায় না। কারণ, “যং কেরোসি যদম্মাসি যজ্জুহোসি দদাসি যং। যং তপশ্চসি কোন্তেয় তং কুরুষ মদর্পণং॥” এই ভগবদ্গীতারূপ স্মৃতি আছে। ঐ স্মৃতির মূলভূত ঋতির অনুমান করিয়া, তাহার প্রামাণ্যবশতঃ উহারও প্রামাণ্য নিশ্চয় করা যায়। বস্তুতঃ ভগবদ্গীতা প্রভৃতি নানা শাস্ত্রে ঐক্যপ আরও অনেক প্রমাণ আছে। সূতরাং তদনুসারে পূর্বোক্তরূপ সিদ্ধান্ত আত্মিকমাত্রেরই স্বীকার্য। তাই নব্য মীমাংসাকগণ পরে বিশেষ বিচারপূর্বক পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। “শ্লোকবার্তিক” ভট্ট কুমারিল জগৎকর্তা সর্বজ্ঞ পুরুষের অস্তিত্ব খণ্ডন করিলেও এখন কেই কেই তাঁহার মতেও ঐক্যপ ক্ষেত্রের অস্তিত্ব আছে, ইহা প্রবন্ধ লিখিয়া সমর্থন করিতেছেন। সে যাহাই হউক, মূলকথা আত্মিক হুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি ভারতীয় সমস্ত দার্শনিকেরই স্বীকৃত। যাহারা যজ্ঞাদি কর্মজন্ত স্বর্গবিশেষকেই পরমপুরুষার্থ বলিয়াছেন, তাঁহাদিগের মতেও উহাই মুক্তি। নাস্তিকশিরোমণি চার্বাকের মতেও মুক্তির অস্তিত্ব আছে। “সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহে” চার্বাক মতের বর্ণনায় শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন,—“মোক্ষস্ত নরণং তচ্চ প্রাণবায়ুনিবর্তনং”। কারণ, চার্বাক মতে দেহ ভিন্ন নিত্য আত্মার অস্তিত্ব না থাকায় জীবের মৃত্যু হইলে আর পুনর্জন্মের সম্ভাবনাই থাকে না। সূতরাং মৃত্যুর পরে সকল জীবেরই আত্মিক হুঃখনিবৃত্তি হওয়ার সকলেরই মুক্তি হইয়া থাকে। এইরূপ জৈন ও বৌদ্ধ প্রভৃতি নাস্তিকসম্প্রদায়ও মুক্তিকেই পরমপুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার করিয়া নিজ নিজ মতানুসারে উহার স্বরূপ-ব্যাখ্যা ও কারণাদি বিচার করিয়াছেন। সকল মতেই মুক্তি হইলে আর জন্ম হয় না। সূতরাং মুক্ত আত্মার আর কখনও হুঃখ জন্মে না। সূতরাং আত্মিক হুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি-বিষয়ে কাহারও বিবাদ নাই। তাই মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য তাঁহার “কিরণাবলী” টীকায় প্রথমে মুক্তি বিচার প্রসঙ্গে লিখিয়াছেন, “নিঃশ্রেয়সং পুনঃ হুঃখনিবৃত্তি-রাত্মিকী, অত্রচ বাদিনামবিবাদ এব।” মুক্তি হইলে আর কখনও হুঃখ জন্মে না, সূতরাং তখন আত্মিক হুঃখনিবৃত্তি হয়, এ বিষয়ে কোন সম্প্রদায়ের বিবাদ না থাকিলেও ঐ হুঃখনিবৃত্তি কি হুঃখের প্রাণভাব অথবা হুঃখের ধ্বংস অথবা হুঃখের অত্যন্তভাব, এ বিষয়ে বিবাদ আছে এবং ঐ হুঃখনিবৃত্তির সহিত তখন আত্মিক সুখ বা নিত্যসুখের অভিব্যক্তি হয় কি না, এ বিষয়েও বিবাদ বা মতভেদ আছে। এখন আমরা ক্রমশঃ উক্ত মতভেদের আলোচনা করিব। কোন কোন সম্প্রদায়ের মত এই যে, হুঃখের আত্মিক নিবৃত্তি বলিতে হুঃখের আত্মিক প্রাণভাব; উহাই মুক্তি। কারণ, “আমার আর কখনও হুঃখ না হউক” এই উদ্দেশ্যেই মুমুক্শু ব্যক্তি মোক্ষার্থ অনুষ্ঠান করেন। সূতরাং পুনর্ব্বার হুঃখের অনুভবপট্টই তাঁহার কাম্য। উহা ভবিষ্যৎ হুঃখের অভাব, সূতরাং প্রাণভাব। ভবিষ্যৎ হুঃখ উপন্ন না হইলে তাহার ধ্বংস

হইতে পারে না এবং উহার প্রাগভাব থাকিলে অত্যন্তাভাবও বলা যায় না। সুতরাং দুঃখের ঐ প্রাগভাবই মুক্তি। পরন্তু জ্ঞানদর্শনের “দুঃখজন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় স্তরের দ্বারা মিথ্যা-জ্ঞানাদির নিবৃত্তিবশতঃ দুঃখের অপায় বা নিবৃত্তি যাহা মুক্তি বলিয়া কথিত হইয়াছে, তাহা যে দুঃখের প্রাগভাব, ইহাই উক্ত সূত্রার্থ পর্যালোচনা করিলে বুঝা যায়। অবশ্য প্রাগভাব অনাদি পদার্থ, সুতরাং উহার উৎপত্তি না থাকায় জন্ম বা সাধ্য পদার্থ নহে। কিন্তু মুক্তি তত্ত্বজ্ঞান-সাধ্য পদার্থ, সুতরাং উহা প্রাগভাব বলা যায় না, ইহা অশু সন্দেহায় বলিয়াছেন। কিন্তু উক্ত মতবাদিগণ বলিয়াছেন যে, তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা দুঃখের কারণের উচ্ছেদ হইলে আব কখনও দুঃখ জন্মিবে না। তখন হইতে তিরিকালই দুঃখের প্রাগভাব থাকিয়া বাইবে, দুঃখের উৎপত্তি না হওয়ায় কখনও ঐ প্রাগভাব নষ্ট হইবে না, সুতরাং উহাতেও তত্ত্বজ্ঞানসাধ্যতা আছে। তত্ত্বজ্ঞান হইলেই যাহা নষ্ট হইবে অর্থাৎ যাহার আর বিনাশ হইবে না, তাহাতেও ঐরূপ তত্ত্বজ্ঞানসাধ্যতা থাকায় তাহা পূর্বস্বার্থও হইতে পারে। তাহার জন্ম অন্তর্ভুক্তনও দৃষ্ট হইতে পারে। কারণ, তত্ত্বজ্ঞান না হওয়া পর্যন্ত দুঃখের উৎপত্তি হইবেই, তাহা হইলে সেই দুঃখের প্রাগভাবও বিনষ্ট হইয়া বাইবে। দুঃখের প্রাগভাবকে তিরিকালের জন্ম রক্ষা করিতে হইলে দুঃখের উৎপত্তিকে রুদ্ধ করা আবশ্যক। তাহা করিতে হইলে জন্মের নিরোধ করা আবশ্যক। উহা করিতে হইলে ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ প্রবৃত্তির ধ্বংস ও পুনর্বার অমুৎপত্তি আবশ্যক। উহাতে মিথ্যা-জ্ঞানের বিনাশ আবশ্যক। তাহাতে তত্ত্বজ্ঞান আবশ্যক। সুতরাং পূর্বোক্ত দুঃখপ্রাগভাবরূপ মুক্তিও পূর্বোক্তরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য। নীমাংসাত্ম্যগণ ঐরূপ সাধ্যতাকে “ক্ষেমিক সাধ্যতা” বলিয়াছেন। “ক্ষেমস্ত স্থিতরক্ষণং”; যাহা আছে, তাহার রক্ষার নাম “ক্ষেম”। তত্ত্বজ্ঞানের পরে প্রারম্ভ কক্ষের বিনাশ হইলে তখন হইতে দুঃখের যে প্রাগভাব থাকিবে, তাহার রক্ষাই ক্ষেম, এবং ঐ প্রাগভাবই মুক্তি, উহাই আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি।

নব্যনৈসারিকগুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায় “ঈশ্বরসুমানচিন্তামণি”র শেষে মুক্তিবিচারপ্রসঙ্গে উক্ত মতকে নীমাংসাত্ম্য প্রত্যেক গুরুর মত বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি উক্ত মত সমর্থন করিয়াও শেষে উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, দুঃখের প্রাগভাব পূর্বোক্তরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য হইলেও প্রাগভাবের যখন প্রতিযোগিজন্মকল্প নিয়ম আছে, তখন মুক্ত পুরুষেরও পুনর্বার দুঃখোৎপত্তি স্বীকার করিতে হইবে। অর্থাৎ দুঃখের প্রাগভাবের প্রতিযোগী দুঃখ। কিন্তু কোন কালে ঐ দুঃখ না জন্মিলে, তাহার প্রাগভাব থাকিতে পারে না। প্রাগভাব তাহার প্রতিযোগীর জনক। প্রাগভাব থাকিলে অবশ্যই কোন কালে তাহার প্রতিযোগী জন্মিবে। সুতরাং মুক্ত পুরুষের দুঃখের প্রাগভাব থাকিলে তাহারও কোন কালে দুঃখ জন্মিবেই। নচেৎ তাহার সেই দুঃখের অভাবকে প্রাগভাবই বলা যায় না। কিন্তু মুক্ত পুরুষেরও আবার কখনও দুঃখ জন্মিলে তাহাকে কেহই মুক্ত বলিতে পারেন না। যদি বলা যায় যে, দুঃখের কারণ অধর্ম্ম ও শত্রুরাদি না থাকায় মুক্ত পুরুষের আর কখনও দুঃখ জন্মিতে পারে না। কিন্তু তাহা হইলে তাহার সেই দুঃখের অভাব যেমন অনাদি, তদ্রূপ নিবন্ধি বা অনন্ত হওয়ায় উহা অত্যন্তাভাবই হইয়া পড়ে, উহার প্রাগভাবও থাকে না,

উহা নিত্য হওয়ার অত্যন্তাভাবই হয়। সুতরাং উহাতে বিনশ্বজাতীয়ত্ব না থাকার উহার পূর্বোক্তরূপে সাধ্যতাও সম্ভব হয় না। নব্যনৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্যও তাঁহার নব মুক্তিবাদ গ্রন্থে উক্ত মতের উল্লেখ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। তিনিও বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের যখন আর কখনও দুঃখ জন্মে না, তখন তাঁহার দুঃখপ্রাগভাব থাকিতে পারে না। কারণ, যে পদার্থ অনাগত বা ভবিষ্যৎ অর্থাৎ পরে যাহার উৎপত্তি অবশ্যই হইবে, তাহারই পূর্ববর্তী অভাবকে প্রাগভাব বলে। যাহা পরে কখনও হইবে না, তাহা প্রাগভাবের প্রতিযোগী হয় না। “আমার দুঃখ না হউক”, এইরূপ যে কামনা জন্মে, উহাও উত্তরোত্তর কালের সম্ভাব্যবিশিষ্ট দুঃখাত্যন্তাভাববিষয়ক, উহা দুঃখের প্রাগভাববিষয়ক নহে। ঐ অত্যন্তাভাব নিত্য হইলেও উহারও পূর্বোক্তরূপে প্রাগভাবের স্থায় সাধ্যত্বের কোন বাধক নাই। ফলকথা, গদাধর ভট্টাচার্য্য মুক্ত পুরুষের দুঃখের অত্যন্তাভাব স্বীকার করিয়াছেন। কারণ, তাঁহার মতে দুঃখের ধ্বংস ও প্রাগভাব থাকিলেও দুঃখের অত্যন্তাভাব থাকিতে পারে। তাঁহার মতে ধ্বংস ও প্রাগভাবের সহিত অত্যন্তাভাবের বিরোধিতা নাই। এবং তিনি দুঃখের প্রাগভাবের অভাববিশিষ্ট যে দুঃখের অত্যন্তাভাব, তাহাকেই “আত্যন্তিক দুঃখনিরুত্তি” বন্নিয়া মুক্তির স্বরূপ বলিতেও কোন আপত্তি প্রকাশ করেন নাই। কিন্তু তিনি পূর্বোক্ত প্রত্যাকর মত স্বীকার করেন নাই। এবং নৈয়ায়িকদণ্ডিনের মধ্যে আর কোন প্রসিদ্ধ গ্রন্থকারও যে উক্ত মত স্বীকার করিয়াছেন, ইহাও জানা যায় না। কিন্তু বৈশেষিকাচার্য্য মহামনীষী শঙ্করমিশ্র বৈশেষিকদর্শনের চতুর্থ সূত্রের উপস্থানে পূর্বোক্ত মতই সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার মতে আত্মার অংশ বিশেষ-গুণের ধ্বংসাবধি দুঃখপ্রাগভাবই আত্যন্তিক দুঃখনিরুত্তি, উহাই মুক্তি। মুক্তি হইলে তখন আত্মার অদৃষ্টাদি সমস্ত বিশেষ গুণেরই ধ্বংস হয় এবং আর কখনও দুঃখ জন্মে না। সুতরাং আত্মার তৎকালীন যে দুঃখপ্রাগভাব, তাহাকে মুক্তি বলা যাইতে পারে এবং উহা পূর্বোক্তরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য হওয়ার পূর্বস্বার্থও হইতে পারে। মুক্ত পুরুষের যখন আর কখনও দুঃখ জন্মে না, তখন তাঁহার দুঃখপ্রাগভাব কিরূপে সম্ভব হইবে? এতদ্বত্তরে শঙ্করমিশ্র বলিয়াছেন যে, প্রতিযোগীর জনক অভাবই প্রাগভাব। প্রতিযোগীর জনক বলিতে এখানে বুঝিতে হইবে, প্রতিযোগীর স্বরূপযোগ্য। অর্থাৎ প্রতিযোগীর উৎপাদন না করিলেও যাহার উহাতে যোগ্যতা আছে। দুঃখপ্রাগভাবের প্রতিযোগী দুঃখ। কিন্তু উহার উৎপাদনে উহার প্রাগভাব কারণ হইলেও চরম সামগ্রী নহে। অর্থাৎ দুঃখের প্রাগভাব থাকিলেই যে দুঃখ অবশ্য জন্মিবে, তাহা নহে। দুঃখের উৎপত্তিতে আরও অনেক কারণ আছে। সেই সমস্ত কারণ না থাকায় মুক্ত পুরুষের আর দুঃখ জন্মে না। শঙ্করমিশ্র শেষে শ্রীমদর্শনের “দুঃখজন্ম” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রটিকে উদ্ধৃত করিয়া বুঝাইয়াছেন যে, ঐ সূত্রের দ্বারাও দুঃখের প্রাগভাবই যে মুক্তি, ইহাই প্রতিপন্ন হয়। কারণ, ঐ সূত্রে জন্মের অপায়প্রযুক্ত যে দুঃখাপায়কে মুক্তি বলা হইয়াছে, তাহা অতীত দুঃখের ধ্বংস হইতে পারে না। কিন্তু ভবিষ্যতে আর কখনও দুঃখের উৎপত্তি না হওয়াই ঐ সূত্রোক্ত দুঃখাপায়, এ বিষয়ে সংশয় নাই। সুতরাং ঐ দুঃখের অন্তঃপত্তি যখন ফলতঃ ভবিষ্যৎ দুঃখের অভাব, তখন উহা যে প্রাগভাব, ইহা অবশ্য

স্বীকার্য। সুতরাং উক্ত সূত্রানুসারে যে পদার্থ পরে জন্মিবে না, তাহার প্রাগভাবও যে মহর্ষি গৌতমের স্বীকৃত, ইহাও স্বীকার্য। পরন্তু লোকে সর্প ও কণ্টকাদির যে নিবৃত্তি, তাহার ফলও দুঃখের অন্তঃপত্তি অর্থাৎ ভবিষ্যৎ দুঃখের অভাব। কারণ, পথে সর্প বা কণ্টকাদি থাকিলে, তজ্জন্তু ভবিষ্যৎ দুঃখনিবৃত্তির উদ্দেশ্যেই লোকে উহার নিবৃত্তির জন্তু চেষ্টা করে। সুতরাং সেখানে যেমন দুঃখ না জন্মিলেও দুঃখের প্রাগভাব স্বীকার করিতে হয়, তদ্রূপ মুক্ত পুরুষের ভবিষ্যতে কখনও দুঃখ না জন্মিলেও তাঁহার দুঃখপ্রাগভাব স্বীকার করা যায়। ফলকথা, শঙ্করমিশ্র শীমাংশাচার্য্য প্রভাকরের দ্বারা যে পদার্থ পরে উৎপন্ন হইবে না, তাহারও প্রাগভাব স্বীকার করিয়াছেন। ঐরূপ প্রাগভাব শীমাংশাচার্য্য “পণ্ডপ্রাগভাব” নামে কথিত হইয়াছে। যে প্রাগভাব কখনও তাহার প্রতিযোগী জন্মাইতে পারিবে না, তাহাকে “পণ্ডপ্রাগভাব” বলা যায়। কিন্তু গঙ্গেশ উপাধ্যায় ও গদাধর ভট্টাচার্য্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ ঐরূপ প্রাগভাব স্বীকার করেন নাই। সুতরাং তাঁহারা পূর্বোক্ত মত গ্রহণ করেন নাই।

কোন সম্প্রদায়ের মতে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি বলিতে দুঃখের আত্যন্তিক অত্যন্তাভাব, উহাই মুক্তি। মুক্ত পুরুষের আর কখনও দুঃখ জন্মিবে না। কারণ, তাঁহার দুঃখের সাধন বিনষ্ট হইয়া গিয়াছে। তৎকালে তাঁহার দুঃখহাগভাবও নাই। সুতরাং তখন তাঁহার দুঃখের প্রাগভাবের অসমানকালীন যে দুঃখধ্বংস, তৎসম্বন্ধে দুঃখের অত্যন্তাভাবকে মুক্তি বলা যাইতে পারে। পরন্তু “দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতি” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা দুঃখের অত্যন্তাভাবই যে মুক্তি, ইহাই বলা যায়। শঙ্করমিশ্র পরে উক্ত মতের উল্লেখ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, দুঃখের অত্যন্তাভাব সর্বথা নিত্য পদার্থ, সুতরাং উহা সাধ্য পদার্থ না হওয়ায় পুরুষার্থ হইতে পারে না। পূর্বোক্তরূপ দুঃখধ্বংসও উহার সম্বন্ধ হইতে পারে না। “দুঃখেনাত্যন্তং বিমুক্তশ্চরতি” এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারাও দুঃখের আত্যন্তিক প্রাগভাবই অত্যন্তাভাবের সমানরূপে কথিত হইয়াছে, ইহাই তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি” গ্রন্থে গঙ্গেশ উপাধ্যায়ও আরও নানা যুক্তির দ্বারা উক্ত মতের খণ্ডন করিয়াছেন। কোন সম্প্রদায় দুঃখপ্রাগভাবের অসমানকালীন যে দুঃখ-সাধনধ্বংস, উহাই মুক্তি বলিয়াছেন। “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি” গ্রন্থে গঙ্গেশ উপাধ্যায় বিচারপূর্বক উক্ত মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন। এইরূপ উক্ত বিষয়ে আরও অনেক মত ও তাহার খণ্ডন-মণ্ডনাদি নানা গ্রন্থে দেখিতে পাওয়া যায়।

গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণের গ্রন্থের দ্বারা তাঁহাদিগের নিজের মত বলা যায় যে, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি বলিতে দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংস, উহাই মুক্তি। দুঃখের আত্যন্তিক ধ্বংস বলিতে যে আত্মার মুক্তি হয়, তাহার দুঃখের অসমানকালীন দুঃখধ্বংস। মুক্তি হইলে আর বখন কখনও দুঃখ জন্মিবে না, তখন মুক্ত আত্মার দুঃখধ্বংস তাঁহার দুঃখের সহিত কখনও সমান-কালবৃত্তি হইতেই পারে না। কারণ, তাঁহার ঐ দুঃখধ্বংসের পরে আর কখনও দুঃখের উৎপত্তি না হওয়ায় কখনও দুঃখ ও দুঃখধ্বংস মিলিত হইয়া তাহাতে থাকিবে না। সুতরাং ঐরূপ দুঃখধ্বংস তাঁহার দুঃখের অসমানকালীন হওয়ায় উহাকে মুক্তি বলা যায়। সংসারী জীবেরও দুঃখের পরে

হুঃখধ্বংস হইতেছে, কিন্তু তাহার পরে আবার হুঃখও জন্মিতেছে, এবং মুক্তি না হওয়া পর্য্যন্ত পুনর্জন্মপরিগ্রহ অবশ্যস্তাবী বলিয়া অশ্রুত জন্মও তাহার হুঃখ অবশ্য জন্মিবে। সুতরাং সংসারী জীবের যে হুঃখধ্বংস, তাহা তাহার হুঃখের সমানকালীন। কারণ, যে সময়ে তাহার আবার হুঃখ জন্মে, তখনও তাহার পূর্বজাত হুঃখধ্বংস বিদ্যমান থাকায় উহা তাহার হুঃখের সহিত এক সময়ে মিলিত হয়। সুতরাং তাহার ঐরূপ হুঃখধ্বংস মুক্তি হইতে পারে না। মুক্ত পুরুষের পূর্বজাত হুঃখসমূহের অসমানকালীন যে হুঃখধ্বংস, তাহা মুক্তি হইতে পারে। কারণ, উহা সেই আত্মগত-হুঃখের অসমানকালীন হুঃখধ্বংস, উহাই মুক্তির স্বরূপ। এক কথায় চরম হুঃখধ্বংসই মুক্তির স্বরূপ বলা যায়। যে হুঃখের পরে আর কখনও হুঃখ জন্মিবে না, সুতরাং সেই হুঃখধ্বংসের পরে আর হুঃখধ্বংসও জন্মিবে না,—সেই হুঃখধ্বংসই চরম হুঃখধ্বংস, উহারই নাম আত্মান্তিক হুঃখনিবৃত্তি, উহাই মুক্তি। যে আত্মার মুক্তি হয়, তাঁহার ঐ হুঃখধ্বংসে যে তাঁহার হুঃখের অসমানকালীনত্ব, তাহাই ঐ হুঃখধ্বংসের আত্মান্তিকত্ব বা চরমত্ব। তত্ত্বজ্ঞান না হইলে পুনর্জন্ম অবশ্যস্তাবী, সুতরাং হুঃখও অবশ্যস্তাবী, অতএব তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত পূর্বোক্তরূপ চরম হুঃখধ্বংস হইতেই পারে না। সুতরাং উহা তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য বলিয়া কথিত হইয়া থাকে। অবশ্য মুক্ত পুরুষের পূর্বজাত হুঃখসমূহ তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীতও পূর্বেই বিনষ্ট হইয়া যায়। তাঁহার তত্ত্বজ্ঞানের অব্যবহিত পূর্বক্ষেণে কোন হুঃখ জন্মিলে এবং উহার পরে প্রারম্ভ কৰ্ম্মজন্ত হুঃখ জন্মিলে তাহাও ভোগ দ্বারা বিনষ্ট হইয়া যায়। ঐ সমস্ত হুঃখের বিনাশেও তত্ত্বজ্ঞানের কোন অপেক্ষা নাই। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ হুঃখধ্বংস তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য না হওয়ায় উহাকে মুক্তি বলা যায় না, এইরূপ প্রতিবাদ করিয়া পূর্বপূর্বোক্ত মতাবলম্বী সম্প্রদায় উক্ত মতকে গ্রহণ করেন নাই। কিন্তু উক্ত মতাবলম্বী নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের কথা এই যে, তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত পূর্বোক্তরূপ চরম হুঃখধ্বংস সম্ভবই হয় না। কারণ, তত্ত্বজ্ঞানের অভাবে পুনর্জন্মের অবশ্যস্তাবিতাবশতঃ আবার হুঃখোৎপত্তি অবশ্যই হইবে। তাহা হইলে পূর্বজাত হুঃখধ্বংসকে আর চরমধ্বংস বলা যাইবে না। সুতরাং পূর্বোক্ত চরম হুঃখধ্বংসকে তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত বলিতেই হইবে,—উহার চরমত্ব বা আত্মান্তিকত্বই তত্ত্বজ্ঞানপ্রযুক্ত। তাই উহা ঐরূপে তত্ত্বজ্ঞানসাধ্য বলিয়া উহাকে মুক্তি বলা যাইতে পারে। মূলকথা, পূর্বোক্ত আত্মান্তিক হুঃখনিবৃত্তি যেকোন হুঃখাব্যবহিত হইউক, উহাই পরমপুরুষার্থ, সুতরাং উহাই মুক্তির স্বরূপ, ইহাই শ্রায় ও বৈশেষিকদর্শনের প্রচলিত সিদ্ধান্ত। “অথ ত্রিবিধহুঃখাত্যন্ত-নিবৃত্তিরত্যন্তপুরুষার্থঃ” এই সাংখ্যসূত্রের দ্বারা সাংখ্যমতেও প্রথমে উক্ত সিদ্ধান্তই প্রকটিত হইয়াছে। “ইয়ং হুঃখমনাগতং” এই যোগসূত্রের দ্বারাও উক্ত সিদ্ধান্তই বুঝা যায়।

এখন বিচার্য্য এই যে, মুক্তি হইলে যদি তখন কেবল আত্মান্তিক হুঃখনিবৃত্তিমাত্রই হয়, তৎকালে কোন সুখবোধও ঐ হুঃখনিবৃত্তির বোধও না থাকে, তাহা হইলে তখন ঐ অবস্থা মুর্ছাবস্থার তুল্য হওয়ায় কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তিরই কাম্য হইতে পারে না। সুতরাং উহার জন্ত কোন অন্তর্ধানে প্রবৃত্তিও হইতে পারে না। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ হুঃখনিবৃত্তিমাত্র পুরুষার্থ হইবে কিরূপে? অনেক সম্প্রদায় পূর্বোক্তরূপ হুঃখনিবৃত্তিমাত্রকে মুর্ছাবস্থার তুল্য বলিয়া পুরুষার্থ বলিয়া

স্বীকার করেন নাই। নবান্নৈরায়িকগুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায় “ঈশ্বরহুম্নচিন্তামণি” গ্রন্থে পূর্বোক্ত কথার অবতারণা করিয়া, তত্বতঃ বলিয়াছেন যে, কেবল দুঃখনিবৃত্তিও সন্তোষপূৰ্ণ নহে। কারণ, সুখ উদ্দেশ্য না করিয়াও দুঃখভীরু ব্যক্তিদিগের কেবল দুঃখনিবৃত্তির জন্তও প্রবৃত্তি দেখা যায়। দুঃখনিবৃত্তিকালে সুখও হইবে, এই উদ্দেশ্যে দুঃখনিবৃত্তির জন্ত সকলে প্রবৃত্ত হইয়া থাকে। অতএব মুক্তিকালে সুখ নাই বলিয়া যে, তৎকালীন দুঃখনিবৃত্তি পূৰ্ণার্থ হইতে পারে না, ইহা বলা যায় না। তাহা বলিলে সুখের সময়ে ও পূর্বে বা পরে দুঃখের অভাব না থাকায় ঐ সমস্ত সুখও পূৰ্ণার্থ নহে, ইহাও বলিতে পারি। অতএব মুক্তিকালে সুখ না থাকিলেও উহা পূৰ্ণার্থ বা পূৰ্ণবোধের কাম্য হইতে পারে। তৎকালে সুখ নাই, এইরূপ জ্ঞান ঐ দুঃখাত্তরূপ মুক্তির জন্ত প্রবৃত্তির প্রতিবন্ধকও হয় না। কারণ, কেবল দুঃখনিবৃত্তিও জীবের কাম্য, তাহার জন্তও প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। পরে ঐ দুঃখনিবৃত্তির জ্ঞান না হইলেও উহা পূৰ্ণার্থ হইতে পারে। কারণ, উহার জ্ঞান কাহারও প্রবৃত্তির প্রয়োজক নহে। দুঃখনিবৃত্তিই উদ্দেশ্য হইলে উহাই সেখানে প্রবৃত্তির প্রয়োজক হয়। পরন্তু বহুতর অদ্বৈত দুঃখে নিত্যস্ত কাতর হইয়া অনেকে কেবল ঐ দুঃখনিবৃত্তির জন্তই আত্মহত্যা করিতেও প্রবৃত্ত হইয়া থাকে। মরণের পরে তাহার তদ্বিবরণ কোন জ্ঞান বা কোন সুখ-বোধও হয় না। এইরূপ কেবল আত্মস্তিক দুঃখনিবৃত্তির জন্তই মুমুকু ব্যক্তির কৰ্ম্মাদিতে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন। তাঁহারা সুখভোগের জন্ত প্রবৃত্ত হইয়া থাকে না। বহারা অব্যবহিক, কেবল সুখভোগমাত্রেরই ইচ্ছুক, তাঁহারা ঐ সুখভোগের জন্ত নানা দুঃখ স্বীকার করিয়াও পরদারাদিতে প্রবৃত্ত হয় এবং সুখ ত্যাগ করিয়া কখনও পূর্বোক্তরূপ মুক্তি চায় না, ঐরূপ মুক্তিকে উপহাস করে, তাঁহারা মুক্তিতে অধিকারী নহে। কিন্তু তাঁহারা বিবেকী, তাঁহারা এই সামান্যিক সুখকে কুপিত সর্পের ফণাগুলোর ছায়াসদৃশ মনে করিয়া আত্মস্তিক দুঃখনিবৃত্তির জন্ত একেবারে সমস্ত সুখকেও পরিত্যাগ করিতে ইচ্ছা করেন, তাঁহারা মুক্তিতে অধিকারী। ফলকথা, পূর্বোক্ত মতে মুক্তি হইলে তখন মুক্ত পুরুষের কোন সুখবোধ হয় না, কোন বিষয়ে কোনরূপ জ্ঞানই জন্মে না। শরীরাদির অভাবে তখন জ্ঞানাদি জন্মিতেই পারে না। নিত্য সুখের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রশ্নও নাই, মুক্তিকালে তাহার অনুভূতিরও কোন কারণ নাই। সুতরাং মুক্তি হইলে তখন নিত্য সুখের অনুভূতিও জন্মে না। ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রথম অধ্যায়ে বিশদ বিচার-পূর্বক ইহা সমর্থন করিয়াছেন। (প্রথম খণ্ড, ১২৫—২০৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। গৌতম-শ্রায়েয় ব্যাখ্যাকার বাংলায়ন প্রভৃতি সমস্ত আচার্য্যই গৌতম-মতে মুক্তিকালে কোন সুখানুভূতি বা কোন

১। অথ “দুঃখাত্তবাহিণী নামকঃ পূৰ্ণার্থতদেবতে। ন হি মুচ্ছান্যবস্থারঃ প্রবৃত্তো দুঃখতে স্থাঃ।” ইত্যাদি।
ঈশ্বরহুম্নচিন্তামণি।

২। তন্মাদবিবেকিনঃ সুখমজ্জলিপ্সবে বহুতরদুঃখঃ সুবন্ধমপি সুখমুদ্ভিশ্য “শিরো মলীয়া যদি বাতু যাত্ততী”তি কৃষা
পরদারাদিবু প্রবর্তমান। “বরং বৃক্ষাবনে রমে” ইত্যাদি বদন্তো নাত্রে বিকারিণঃ। যে চ বিবেকিনোহস্মিন্ সংসারকল্লরে
“কিনন্তি দুঃখদুর্দিনানি কিমতী সুখখণ্ডিতিকৈতি কুপিতকদম্বাঃ মণ্ডলচ্ছায়াপ্রতিমমিহমিতি মন্তমানঃ সুখমপি
হাতুমিচ্ছন্তি, তেহত্রোষিকারিণঃ।—ঈশ্বরহুম্নচিন্তামণি

জ্ঞানই জন্মে না, কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাত্ৰই মুক্তি, ইহাই সিদ্ধান্ত বঢ়িয়াছেন। “কিৰণাবলী”ৰ প্ৰাৰম্ভ মহানৈয়ায়িক উদয়নাচাৰ্য্য এবং “ত্ৰায়মঞ্জৰী” গ্ৰন্থে মহানৈয়ায়িক জয়ন্তভট্ট প্ৰভৃতি পূৰ্বাচাৰ্য্যগণ বিশেষ বিচাৰপূৰ্বক উক্ত সিদ্ধান্তই সমৰ্থন কৰিয়াছেন। ত্ৰায়শাস্ত্ৰবক্তা গোতম মুনিৰ মতে মুক্তি যে, প্ৰস্তৰভাব অৰ্ণাৎ প্ৰস্তৰেৰ ত্ৰায় সুখদুঃখশূণ্য জড়ভাবে আত্মাৰ স্থিতি, ইহা মহানীযী শ্ৰীহৰ্ষও নৈমঘীষচৰিতকাব্যেৰ সপ্তদশ সৰ্গে ৭৫ম শ্লোকের দ্বাৰা স্পষ্ট প্ৰকাশ কৰিয়াছেন। (প্ৰথম খণ্ডেৰ ভূমিকা, ২৩শ পৃষ্ঠা দ্ৰষ্টব্য।)

কিন্তু “সংক্ষেপশঙ্করজয়” গ্ৰন্থেৰ শেষভাগে মহানীযী মাধবাচাৰ্য্য বৰ্ণন কৰিয়াছেন যে, ভগবান্ শঙ্কৰাচাৰ্য্যেৰ পৰিভ্ৰমণকালে কোন স্থানে কোন নৈয়ায়িক তাঁহাকে গৰ্বেৰ সহিত প্ৰশ্ন কৰিয়া-
ছিলেন যে, যদি তুমি সৰ্বজ্ঞ হও, তবে কণাদসম্মত মুক্তি হইতে গোতমসম্মত মুক্তিৰ বিশেষ কি,
তাহা বল। নচেৎ সৰ্বজ্ঞত্ব বিষয়ে প্ৰতিজ্ঞা পৰিত্যাগ কৰ। তদন্তরে ভগবান্ শঙ্কৰাচাৰ্য্য বৰ্ণনা-
ছিলেন যে, কণাদেৰ মতে আত্মাৰ গুণসম্বন্ধেৰ অত্যন্ত বিনাশপ্ৰযুক্ত আকাশেৰ ত্ৰায় স্থিতিই
মুক্তি। কিন্তু গোতমেৰ মতে উক্ত অবস্থায় আনন্দানুভূতিও থাকে। উক্ত গ্ৰন্থে বৰ্ণিত
অনেক ঐতিহাসিক বিষয়েৰ সত্যতা না থাকিলেও দাৰ্শনিক সিদ্ধান্ত বিষয়ে মাধবাচাৰ্য্যেৰ ত্ৰায় ব্যক্তি
ঐক্যপ অনুক কথ্য দিখিতে পাবেন না। সূত্ৰাং উহাৰ অবশ্যই কোন মূল ছিল, ইহা স্বীকাৰ্য্য।
পৰন্তু শঙ্কৰাচাৰ্য্যকৃত “সৰ্বদৰ্শনসিদ্ধান্তসংগ্ৰহ” গ্ৰন্থেও নৈয়ায়িক মতেৰ বৰ্ণনায় পূৰ্বোক্তরূপ
মত বুঝিতে পাৰা যায়। সূত্ৰাং প্ৰাচীন কালে কোন নৈয়ায়িকসম্প্ৰদায় যে গোতমসম্মত
মুক্তিকালে আনন্দানুভূতিও স্বীকাৰ কৰিতেন, ইহা স্বীকাৰ্য্য। প্ৰথম অধ্যায়ে ভাষ্যকাৰ বাৎস্ত্যয়নেৰ
বিস্তৃত বিচাৰপূৰ্বক উক্ত মতেৰ খণ্ডনেৰ দ্বাৰাও তাহাই বুঝা যায়। নচেৎ তাঁহাৰ ঐ স্থলে
ঐক্যপ বিচাৰেৰ কোন বিশেষ প্ৰয়োজন বুঝা যায় না। মুক্তি বিষয়ে তিনি সেখানে আৰ কোন
মতেৰ বিচাৰ করেন নাই। এখন দেখা আবশ্যক, পূৰ্বকালে কোন নৈয়ায়িকসম্প্ৰদায় ত্ৰায়মতে
মুক্ত আত্মাৰ নিত্য সুখেৰ অনুভূতিও হয়, এই মত সমৰ্থন কৰিয়াছেন কি না? আমাৰ ভাষ্যকাৰ
বাৎস্ত্যয়ন প্ৰভৃতি গোতম-মতব্যাখ্যাৰ আচাৰ্য্যগণেৰ গ্ৰন্থে উক্ত মতেৰ খণ্ডনই দেখিতে পাই,
ইহা পূৰ্বে বৰ্ণিত। কিন্তু শৈবাচাৰ্য্য ভগবান্ ভাসৰ্কজ্জের “ত্ৰায়সার” গ্ৰন্থে (আগম পৰিচ্ছেদে)
উক্ত মতেৰই সমৰ্থন দেখিতে পাই এবং পূৰ্বোক্ত বৈশেষিক মতেৰ প্ৰতিবাদও দেখিতে পাই।
ভাসৰ্কজ্জ উক্ত মত সমৰ্থন কৰিতে “সুখমাত্যন্তিকং যত্র বুদ্ধিগ্ৰাহনতীক্ৰিয়ং। তং বৈ মোক্ষং

১। “ব্ৰহ্মণি নৈয়ায়িক আত্যন্তিকঃ কণাদপক্ষাচরণক্ষপক্ষে।

মুক্তেবিশেষঃ বদ সৰ্ববিচ্ছেদে নোঃচৎ প্ৰতিজ্ঞাং তজ্জ সৰ্ববিচ্ছেদে”।

“অতঃ স্তন্যশে গুণসংগত্যা স্থিতিভেবেৎ কণ্ডক্ষপক্ষে।

মুক্তিস্তনীয়ে চরণক্ষপক্ষে সানন্দসংবিৎসহিতা বিমুক্তিঃ” — সংক্ষেপশঙ্করজয়। ১৬ অং, ৬৮/৬৯।

২। নিত্যানন্দানুভূতিঃ স্তম্ভক্ষে তু বিষয়াদৃতঃ।

৪৪২ বুদ্ধ্যবনে যমো শৃগলজং ব্ৰহ্মসংহং।

১ শেখিকোক্তমেৰ্জাত সুখলেশবিবৰ্জিতং।” ইত্যাদি সৰ্বদৰ্শনসিদ্ধান্তসংগ্ৰহ, ষষ্ঠ প্ৰকরণ, নৈয়ায়িক পক্ষ।

বিজ্ঞানীরা দ্রুত প্রাপ্যমরুতায়তিঃ।” এই স্মৃতিবচনও প্রাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন। তিনি উপসংহারে “আয়নারে”র শেষ পঙ্ক্তিতে লিখিয়াছেন,—“তৎসিদ্ধমেতন্নিত্যং বদ্যমানেন স্মৃথেন বিশিষ্টা আত্মস্তিকী হুঃখনিবৃত্তিঃ পুরুষস্ত মোক্ষঃ”। “আয়নারে”র অন্ততম টীকাব জরথোশ্রী হুঃখ নিখিয়াছেন,—“স্মৃথেনতি পদেন কণাদাদিমতে মোক্ষপ্রতিক্ষেপঃ।” অর্থাৎ কণাদ প্রভৃতির মতে মুক্ত আত্মার স্মৃথভূতি থাকে না। ভাস্করজ্ঞ মুক্তির স্বরূপ বলিতে “স্মৃথেন” এই পদের দ্বারা কণাদ প্রভৃতির সম্মত মুক্তির প্রতিক্ষেপ করিয়াছেন। তাঁহার মতে নিত্য অল্পভুতমান স্মৃথ-বিশেষবিশিষ্ট আত্মস্তিক হুঃখনিবৃত্তিই মুক্তি। কণাদাদির সম্মত কেবল আত্মাত্মিক হুঃখনিবৃত্তি মুক্তাদি অবস্থার তুল্য, উহা পুরুষার্থ হইতে পারে না, স্মৃথরাং উহাকে মুক্তি বলা যায় না। ভাস্করজ্ঞের “আয়নার” গ্রন্থের অষ্টাদশ টীকার মধ্যে “আয়ভূষণ” নামে টীকা মুখ্য, ইহা ‘বড়দর্শন-সমুচ্চয়ে’র টীকাকার গুণরত্ন লিখিয়াছেন। ঐ টীকাকার আয়ভূষণ বা ভূষণ প্রমাণব্রহ্মবাদী আত্মৈক-দেবী। তাকিকরক্ষা গ্রন্থের টীকায় মল্লিনাথ লিখিয়াছেন,—“আত্মৈকদেশিনো ভূষণীয়াঃ”। (১ম খণ্ড, ১৬৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। “আয়নারে”র ঐ মুখ্য টীকা “আয়ভূষণ” এ পর্য্যন্ত পরিদৃষ্ট না হইলেও ঐ টীকাকার আয়ভূষণ বা ভূষণ যে, মুক্তিবিষয়ে পূর্বোক্ত ভাস্করজ্ঞের মতকেই বিশেষরূপে সমর্থনপূর্বক প্রচার করিয়াছিলেন, ইহা জানা যায়। রামানুজদম্পত্যের অন্তর্গত মহামনীষী ত্রীবোদাত্তাচার্য্য বেক্টনাথ তাঁহার “আয়পরিগুচ্ছিত” (কালী চৌখাঙ্গা, সংস্কৃতনীরিজ ১ম খণ্ড, ১৭শ পৃষ্ঠায়) লিখিয়াছেন,—“অতএব হি ভূষণমতে নিত্যস্মৃথং বদনসিদ্ধিরপবর্গে সাধিতা”। তিনিও মুক্তিবিষয়ে প্রচলিত আয়মত উপেক্ষা করিয়া বলিয়াছেন যে, আয়দর্শনে হুঃখের অত্যন্ত বিমুক্তিকে মুক্তি বলা হইলেও উহাতে যে আনন্দের অনুভূতি হয় না, মুক্ত আত্মা জড়ভাবেই অবস্থান করেন, ইহা ত বলা হয় নাই। পরন্তু মুক্তি হইলে তখন যে নিত্যস্মৃথের অনুভূতি হয়, ইহা শ্রুতিতে পাওয়া যায়। আয়দর্শনে উহার বিরুদ্ধবাদ কিছু না থাকার আয়দর্শনকার মহর্ষি গোতমেরও যে, উহাই মত ইহা অবশ্যই বলিতে পারা যায়।—“আয়পরিগুচ্ছিত”কার বেক্টনাথ তাঁহার এই মত সমর্থন করিতেই পরে “অতএব হি ভূষণমতে” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা ভূষণও যে, মুক্তিতে নিত্যস্মৃথের অনুভূতি সমর্থন করিয়াছেন, ইহা বলিয়াছেন। মহর্ষি গেতমোক্ত উপমান-প্রমাণকে পরিত্যাগ করিয়া প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ এই প্রমাণত্রয়াদি নৈয়ায়িক-সম্প্রদায়বিশেষ, “নৈয়ায়িকদেবী” বলিয়া প্রসিদ্ধ। তাঁহাদিগের মতে কেবল আত্মাত্মিক হুঃখ-নিবৃত্তিই মুক্তি নহে। কিন্তু মুক্তি হইলে তখন নিত্যস্মৃথের আবির্ভাবও হয়, ইহা “সর্বমত-সংগ্রহ” নামক গ্রন্থেও কথিত হইয়াছে। “আয়পরিগুচ্ছিত”কার বেক্টনাথের মতে আয়দর্শনকার মহর্ষি গোতমেরও উহা মত। সে যাই হউক, ভগবান্ ভাস্করজ্ঞ ও তাঁহার সম্প্রদায় ভূষণ প্রভৃতি “আত্মৈকদেবী” নৈয়ায়িকসম্প্রদায়ের যে, উহাই মত, এ বিষয়ে সংশয় নাই। অনেকের

১ উক্ত হি প্রত্যক্ষানুমানপ্রমাণত্রয়াদিনো নৈয়ায়িকদেবীনাঃ। অক্ষপাদবদেব প্রমাণাদিস্বরূপসিদ্ধিঃ।

মোক্ষস্ত ন হুঃখনিবৃত্তিমাত্রঃ, অপিতু নিত্যস্মৃথং আবির্ভাবোহপি, তদা জস্তস্বপ্নি নিবিলম্বণেপ্রধ্বংসরূপত্বাবিনিশিৎক উপপাদ্যতে ইতি :—সর্বমতসংগ্রহ।

মতে ভাস্কর্যের সময় খৃষ্টীয় নবম শতাব্দী। ইহা সত্য হইলেও তাঁহার বহু পূর্ব হইতেই যে, তাঁহার গুরুসম্প্রদায় মুক্তি বিষয়ে পূর্বোক্তরূপ মতই প্রচাৰ করিতেন, এ বিষয়েও সংশয় নাই। শৈবসম্প্রদায়ের মধ্যে ভাস্কর্যই যে প্রথমে উক্ত মতের প্রবর্তক, ইহা বলা যায় না। পরন্তু ইহারা “জ্যৈষ্ঠদেবী” নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছেন, তাঁহারা যে ভগবান্ শঙ্করাচার্যেরও বহু পূর্ব হইতে নিজ মত প্রচার করিয়াছেন, ইহাও বুঝিতে পারা যায়। কারণ, ভগবান্ শঙ্করাচার্যের শিষ্য সুরেশ্বরচার্য্য তাঁহার “মানসোল্লাস” গ্রন্থে ঐ “জ্যৈষ্ঠদেবী” সম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়াছেন। “তর্কিকাক্ষা” গ্রন্থে বরদরাজ সুরেশ্বরচার্য্যের “মানসোল্লাস” গ্রন্থের শ্লোকই উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাই আমরা দিগের বিশ্বাস। কারণ, সুরেশ্বরচার্য্য বরদরাজের পূর্ববর্তী। সুতরাং তাঁহার “মানসোল্লাস” গ্রন্থের “প্রত্যয়েকং চার্বাকাঃ” ইত্যাদি শ্লোকের বরদরাজের নিজকৃত বলিয়া কখনই গ্রহণ করা যায় না। সুতরাং পরবর্তী ভূষণ প্রভৃতির দ্বারা তাঁহাদিগের বহু পূর্বেও যে, “জ্যৈষ্ঠদেবী” সম্প্রদায় ছিলেন এবং তাঁহারাও ভাস্কর্য ও ভূষণ প্রভৃতির দ্বারা মুক্তিতে নিত্যসুখের অনুভূতি মত সমর্থন করিতেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি। পরন্তু প্রথম অধ্যায়ে মুক্তির লক্ষণ-স্বত্রের ভাষ্য ভাষ্যকার বাৎসর্য্যনও পূর্বোক্ত মতের উল্লেখ করিতে “কেচিৎ” এই পদের দ্বারা যে, শৈবচার্য্য ভাস্কর্যের প্রাচীন গুরুসম্প্রদায়কেই গ্রহণ করিয়াছেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। পূর্বোক্ত শৈবসম্প্রদায় ত্যাগদর্শনকার মহর্ষি গোতমের মত বলিয়াই উক্ত মত প্রচার করিতেন। মহর্ষি গোতমও শৈব ছিলেন, এবং তিনি শিবের অনুগ্রহ ও আদেশেই ত্যাগদর্শন রচনা করিয়াছিলেন। সুতরাং তিনি পূর্বোক্ত শৈব মতেরই উপদেষ্টা, ইত্যাদি কথাও তাঁহারা বলিতেন, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। এই জ্যৈষ্ঠ ভাষ্যকার বাৎসর্য্যন পরে তাঁহার নিজ মতানুসারে উক্ত বিষয়ে গোতম-ত্যাগমতের প্রতিষ্ঠার জন্য মুক্তির লক্ষণ-স্বত্রের ভাষ্যে পূর্বোক্ত শৈব মতের খণ্ডন করিতে বিস্তৃত বিচার করিয়াছেন। নচেৎ তাঁহার ঐ স্থলে ঐরূপ বিচারের কোন বিশেষ প্রয়োজন বুঝা যায় না। পরন্তু আমরা ইহাও লক্ষ্য করিয়াছি যে, ভগবান্ ভাস্কর্য্য তাঁহার “ত্যাগদর্শন” গ্রন্থে পূর্বোক্ত শৈব মত সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত “সুখমাত্যস্তিকং যত্র” ইত্যাদি যে শ্রুতি-বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন, তাহাতে “আত্যস্তিক সুখ” এইরূপ শব্দপ্রয়োগ আছে। ভাষ্যকার বাৎসর্য্যনও উক্ত মতের প্রতিপাদক শাস্ত্রের “সুখ” শব্দের দুঃখাভাবরূপ লাক্ষণিক অর্থের ব্যাখ্যা করিয়া নিজ মত সমর্থন করিতে “আত্যস্তিকে চ সংসারদুঃখাভাবে সুখবচনাৎ” এবং “যদ্যপি কশ্চিদগমঃ আনুজ্ঞাত্যস্তিকং সুখমিতি” এইরূপ প্রয়োগ করিয়াছেন, (প্রথম খণ্ড, ২০১ পৃষ্ঠা দৃষ্টব্য)। তিনি দেখানো প্রতিবাক্য “আনন্দ” শব্দকে গ্রহণ করেন নাই, ইহাও লক্ষ্য করিয়াছি। সুতরাং তিনি যে দেখানে পূর্বোক্ত “সুখমাত্যস্তিকং যত্র” ইত্যাদি শ্রুতিবচনকেই “আগম” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা আমরা অবশ্য বুঝিতে পারি। তাহা হইলে আমরা ইহা বলিতে পারি

১। “প্রত্যয়েকং চার্বাকাঃ কণদম্বগতো পুনঃ।

অনুমানক, তচ্চাপি সাংখ্যাঃ শব্দক তে অপি।

জ্যৈষ্ঠদেবীনে হ্যপ্যবস্থাপমানক কেচন” ইত্যাদি।—মানসোল্লাস, ২য় উঃ, ১৭, ১৮, ১৯।

যে, ভাষ্যকার বাংলায়নের পূর্বে শৈবচাৰ্য্য ভাসৰ্ৱজ্ঞের গুৰুনস্পদায় নিজমত সমর্থন কৰিতে শাস্ত্ৰপ্ৰমাণৰূপে পূৰ্বোক্ত “সুখমাতান্তিকং যত্ৰ” ইত্যাদি বচন উল্লেখ কৰিতেন। তাই ভাষ্যকার বাংলায়নও উক্ত বচনকেই “আগম” শব্দৰ দ্বাৰা গ্ৰহণ কৰিয়া, নিজ মতানুসারে উহাৰ অৰ্থ ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন। এবং ভাসৰ্ৱজ্ঞও পূৰ্বোক্ত শৈব মত সমর্থন কৰিতে তাঁহাৰ পূৰ্বদস্পদায়-প্ৰাপ্ত উক্ত স্মৃতিবচনই উদ্ধৃত কৰিয়াছেন। স্মৃতিগণ এই কথাটা প্ৰতিদানপূৰ্বক চিন্তা কৰিবেন। ফলকথা, আমরা ইহা অবশ্য বুঝিতে পাৰি যে, ভাষ্যকার বাংলায়নের পূৰ্বেও শৈবসম্প্ৰদায়ের নৈয়ায়িকগণ ত্ৰায়দৰ্শনকার মহৰ্ষি গোতমের মত বলিয়াই মুক্তি বিষয়ে পূৰ্বোক্তরূপ মত সমর্থন কৰিতেন। ত্ৰায়দৰ্শনের কোন স্থত্রে উক্ত মতের বিৰুদ্ধবাদ নাই, ইহা বদ্বিয়া অথবা তৎকালে তাঁহাদিগের সম্প্ৰদায়ে প্ৰচলিত কোন ত্ৰায়সূত্ৰের দ্বাৰা? তাঁহারা উক্ত মতের প্ৰচাৰ কৰিতে পাৰেন। তাই ‘সংক্ষেপশঙ্করজয়’ গ্ৰন্থে মাধবাচাৰ্য্য উক্ত প্ৰাচীন প্ৰবাদানুসারেই প্ৰশংকৰ্তা নৈয়ায়িকবিশেষের নিকটে ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্যের উক্তরের বৰ্ণনাৰ পূৰ্বোক্তরূপ কথা লিখিয়াছেন। তিনি নিজে কল্পনা কৰিয়া ঐরূপ অমূলক কথা লিখিতে পাৰেন না। সেখানে ইহাও লক্ষ্য কৰা আবশ্যক যে, শঙ্করাচাৰ্য্যের নিকটে প্ৰশংকৰ্তা নৈয়ায়িক পূৰ্বোক্ত মতবাদী শৈবসম্প্ৰদায়ের অন্তৰ্গত কোন নৈয়ায়িকও হইতে পাৰেন। তাঁহা না হইলেও তিনি যে, কণাদ-সম্মত মুক্তি হইতে গোতম-সম্মত মুক্তির বিশেষই গুণিতে চাহেন, তাঁহা বলিতে না পাৰিলে তিনি শঙ্করাচাৰ্য্যকে সৰ্বজ্ঞ বলিয়া স্বীকাৰ কৰিবেন না, ইহা সেখানে স্পষ্টই বুঝা যায়। সুতৰাং “সৰ্বজ্ঞ” শঙ্করাচাৰ্য্য সেখানে শৈবসম্প্ৰদায়বিশেষের মতানুসারে পূৰ্বোক্তরূপ বিশেষ বলিয়া তাঁহাৰ সৰ্বজ্ঞতা বিষয়ে প্ৰতিজ্ঞা রক্ষা কৰিয়াছিলেন। তাই মাধবাচাৰ্য্যও ঐরূপ লিখিয়াছেন। “সৰ্বদৰ্শনসিদ্ধাস্তসংগ্ৰহ”ও নৈয়ায়িক মতের বৰ্ণনাৰ উক্ত প্ৰাচীন মতই কথিত হইয়াছে। কিন্তু ভাষ্যকার বাংলায়ন উক্ত মতের খণ্ডন কৰায় সেই সময় হইতে তন্মতানুসৰী গোতম মতব্যাখ্যাতা নৈয়ায়িকসম্প্ৰদায় সকলেই মুক্তি বিষয়ে বাংলায়নের মতেরই সমর্থন কৰিয়া গিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে কণাদসম্মত মুক্তি হইতে গোতম-সম্মত মুক্তির পূৰ্বোক্তরূপ বিশেষ নাই। সৰ্বদৰ্শনসংগ্ৰহে “অক্ষদৰ্শন” প্ৰবন্ধে মাধবাচাৰ্য্যও মুক্তিবিষয়ে প্ৰচলিত ত্ৰায়মতেরই সমর্থন কৰিয়া গিয়াছেন। নিত্যসুখের অভিযুক্তি মুক্তি, এই মতকে তিনি সেখানে ভট্ট ও সৰ্বজ্ঞ প্ৰভৃতির মত বলিয়া বিচাৰপূৰ্বক উহাৰ খণ্ডন কৰিয়া গিয়াছেন।

নিত্যসুখের অনুভূতি মুক্তি, এই মতকে মাধবাচাৰ্য্যের ত্ৰায় আরও অনেক গ্ৰন্থকার ভট্টমত বলিয়া উল্লেখ কৰিয়াছেন। নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিৰোমণি উক্ত ভট্টমতের সমর্থন কৰিয়া গিয়াছেন, ইহা তাঁহাৰ “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ-শ্লোকের ব্যাখ্যায় গদাধৰ ভট্টাচাৰ্য্য লিখিয়াছেন এবং তিনি নিজেও তাঁহাৰ “মুক্তিবাদ” গ্ৰন্থে পূৰ্বোক্ত মতকে ভট্টমত বলিয়া উল্লেখপূৰ্বক উহাৰ সমালোচনা কৰিয়া গিয়াছেন। এইরূপ আরও অনেক গ্ৰন্থকার উক্ত ভট্টমতের সমালোচনা কৰিয়াছেন। এখন তাঁহারা “ভট্ট” শব্দৰ দ্বাৰা কোন্ ভট্টকে গ্ৰহণ কৰিয়াছেন এবং রঘুনাথ শিৰোমণি কোন্ গ্ৰন্থে কিরূপে উক্ত ভট্টমতের সমর্থন কৰিয়াছেন, ইহা বুঝা আবশ্যক। পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থকারগণ যে কুমাৰিল ভট্টকেই “ভট্ট” শব্দৰ দ্বাৰা গ্ৰহণ কৰিয়াছেন এবং সুপ্ৰসিদ্ধ কুমাৰিল

ভট্টই যে, কেবল “ভট্ট” শব্দৰ দ্বাৰা বহুকাল হইতে নানা গ্ৰন্থে কীৰ্তিত হইয়াছেন এবং কুমারিলেৰ মতই যে, “ভট্টমত” বলিয়া কথিত হয়, ইহা বুঝিবাৰ বহু কাৰণ আছে। স্মৃত্যং যাহাৰা নিত্য স্মৃথৰ অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা ভট্টমত বলিয়া প্ৰকাশ কৰিয়াছেন, তাঁহাৰা যে উহা কুমারিল ভট্টেৰ মত বলিয়াই প্ৰকাশ কৰিয়াছেন, ইহা অবশ্যই বুঝা যায়। কিন্তু পূৰ্ববৰ্ত্তী মহা-নৈয়ায়িক উদয়নাচাৰ্য্য “কিৰণাবলী” টীকাৰ প্ৰথমে মুক্তিৰ স্বৰূপ বিচাৰে “তৌতাতিতান্ত্ৰ” ইত্যাদি সন্দৰ্ভেৰ দ্বাৰা উক্ত মতকে “তৌতাতিত” সম্প্ৰদায়েৰ মত বলিয়া প্ৰকাশ কৰিয়াছেন। অবশ্য “তৌতাতিত” এই নামটি যদি কুমারিল ভট্টেৰই নামান্তৰ হয়, তাহা হইলে উদয়নাচাৰ্য্যও উক্ত মতকে কুমারিলেৰ মত বলিয়াই প্ৰকাশ কৰিয়াছেন, সন্দেহ নাই। “ভূতাত” ও “তৌতাতিত” কুমারিল ভট্টেৰই নামান্তৰ, ইহা বিশ্বকোষে (কুমারিল শব্দে) লিখিত হইয়াছে। কিন্তু ঐ বিষয়ে কোন প্ৰমাণ লিখিত হয় নাই। বস্তুতঃ “ভূতাত” ও “তৌতাতিত” এই নামদ্বয় যে, কুমারিল ভট্টেৰ নামান্তৰ, ইহা প্ৰাচীন সংবাদেৰ দ্বাৰা বুঝা যাইতে পাৰে। কাৰণ, মাধবাচাৰ্য্য “সৰ্বদৰ্শনসংগ্ৰহে” পাণিনিদৰ্শনে “তজ্জন্তং তৌতা তিতৈঃ” এই কথা লিখিয়া “যাবন্তো যাদৃশা বেচ স্বদৰ্থপ্ৰতি-পাদনে” ইত্যাদি যে শ্লোকটি উদ্ধৃত কৰিয়াছেন, উহা কুমারিল ভট্টেৰ “শ্লোকবাক্তিকে” (শ্ৰোটিবাদে ৬৯ম) দেখা যায়। পৰন্তু বৈশেষিকদৰ্শনেৰ সপ্তম অধ্যায়েৰ দ্বিতীয় আঙ্কিকেৰ বিংশ সূত্ৰেৰ “উপস্কাৰে” মহামনীষী শঙ্কৰমিশ্ৰ শব্দেৰ শক্তি বিকল্প কুমারিলেৰ মতেৰ উল্লেখ কৰিয়া লিখিয়াছেন, —“ইতি তৌতাতিকাঃ”। পৰে তিনি উক্ত বিষয়ে মীনাংসাচাৰ্য্য গুৰু প্ৰভাকৰেৰ মতেৰও উল্লেখ কৰিয়াছেন। পৰন্তু “প্ৰবোধ্যস্কোদয়” নাটকেৰ দ্বিতীয় অঙ্কেৰ তৃতীয় শ্লোকেৰ প্ৰায়শ্চে দেখা যায়—“নৈবাশ্ৰবি গুৰোমতং ন বিদিতং তৌতাতিকং দৰ্শনং”। এখানে “ভূতাত” শব্দেৰ দ্বাৰা পূৰ্বোক্ত গুৰু প্ৰভাকৰেৰ শ্ৰায় স্পৰ্শদিক্ মীনাংসাচাৰ্য্য কুমারিল ভট্টই যে গৃহীত হইয়াছেন, ইহা অবশ্যই বুঝা যায়। “ভূতাত” যদি কুমারিল ভট্টেৰই নামান্তৰ হয়, তাহা হইলে তাঁহাৰ দৰ্শনকে “তৌতাতিক” দৰ্শন বলা যায় এবং তাঁহাৰ সম্প্ৰদায়কেও “তৌতাতিক” বলা যাইতে পাৰে। “কিৰণাবলী” ও “সৰ্বদৰ্শনসংগ্ৰহে”ৰ পাঠ্যভূমানে যদি “তৌতাতিত” এই নামান্তৰও গ্ৰহণ কৰা যায়, তাহা হইলে শঙ্কৰ মিশ্ৰেৰ উপস্কাৰে ইতি “তৌতাতিতাঃ” এইৰূপ পাঠও প্ৰকৃত বলিয়া গ্ৰহণ কৰা যায়। কিন্তু শঙ্কৰমিশ্ৰেৰ “তৌতাতিকাঃ” এই পাঠেৰ শ্ৰায় উদয়নাচাৰ্য্যেৰ “তৌতাতিকান্ত্ৰ” এবং মাধবাচাৰ্য্যেৰ “তৌতাতিকঃ” এইৰূপ পাঠই প্ৰকৃত বলিয়া বুঝিলে “তৌতাতিত” এইটীও যে কুমারিল ভট্টেৰ নামান্তৰ ছিল, ইহা বুঝিবাৰ কোন কাৰণ পাওয়া যায় না। ঐৰূপ নামান্তৰেৰও কোন কাৰণ বুঝা যায় না। সে যাহা হউক, মূল কথা নিত্য স্মৃথৰ অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা যে ভট্ট কুমারিলেৰ মত, ইহা বুঝিবাৰ অনেক কাৰণ আছে। শঙ্কৰাচাৰ্য্যবিৰচিত “সৰ্বসিদ্ধান্তসংগ্ৰহ” নামক গ্ৰন্থেও কুমারিল ভট্টেৰ মতেৰ বৰ্ণনাৰ মুক্তি বিষয়ে তাঁহাৰ উক্তৰূপ মতই বৰ্ণিত হইয়াছে।

১। পৰনামানুভূতিঃ শ্ৰোত্ৰোক্ষে তু বিষয়াদুতঃ।

বিষয়েষু বিবক্তাঃ স্থানিতানামানুভূতিতঃ।

গচ্ছন্তাপুনরাবৃত্তিং বোধ্যমেব মুমুক্ষবঃ ॥—সৰ্বসিদ্ধান্তসংগ্ৰহ, ভট্টাচাৰ্য্যপক্ষ।

এবং গুরু প্রভাকরের মতে সুখদুঃখশূণ্য পান্যের দ্বারা অবস্থিতিই মুক্তি, ইহাই কথিত হইয়াছে। পরবর্তী নীমাংসক নারায়ণ ভট্ট তাঁহার “মানমোহদয়” নামক নীমাংস-গ্রন্থে স্পষ্টই বলিয়াছেন যে, ‘দুঃখের আত্যন্তিক উচ্ছেদ হইলে তখন আত্মাতে পূর্ণ হইতে বিদ্যমান নিত্যানন্দের যে অনুভূতি হয়, উহাই কুমারিল ভট্টের সম্মত মুক্তি। সুতরাং এই মতানুসারে “কিরণাবলী” গ্রন্থে “তৌতাতিতাস্ত” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা উদয়নাচার্য্য যে, কুমারিল ভট্টের মতেরই প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা বুঝা যাইতে পারে এবং তিনি সেখানে উক্ত মতবাদী সম্প্রদায়কে অনেক উপহাস করার তজ্জন্মই প্রসিদ্ধ নাম ভাগ্য করিয়া, উপহাসব্যঞ্জক “তৌতাতিতা-(ক:) স্ত” এইরূপ উল্লেখ করিয়াছেন, ইহাও বুঝা যাইতে পারে।

কিন্তু উক্ত বিষয়ে বক্তব্য এই যে, নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা যে ভট্ট কুমারিলের মত ছিল, ইহা সর্বদসম্মত নহে। “মানমোহদয়” গ্রন্থে নারায়ণ ভট্ট ঐক্যপ দিখিলেও কুমারিলের মতের ব্যাখ্যাতা মহামীমাংসক পার্শ্বসারথিমিশ্র তাঁহার “শাস্ত্রদীপিকা” গ্রন্থের তর্কপাদে প্রথমে আনন্দ-মোক্ষবাদীদের মতের বর্ণন ও সমর্থনপূর্বক পরে বিশেষ বিচারদ্বারা উক্ত মতের খণ্ডনপূর্বক মুক্তিতে নিত্যসুখের অনুভূতি হয় না, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিদ্বারা মুক্তি, এই সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। তিনি সেখানে কতিপয় সরণ শ্লোকের দ্বারাও ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থনপূর্বক প্রকাশ করিয়াছেন*। তবে উক্ত বিষয়ে ভট্ট কুমারিলের প্রকৃত মত কি ছিল, এই বিষয়ে পূর্বকালেও যে বিচার ও মতভেদ হইয়াছিল, ইহাও পার্শ্বসারথিমিশ্র প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। তিনি সেখানে উক্ত বিষয়ে অপর সম্প্রদায়ের যে মতের যুক্তি প্রকাশ করিয়াছেন,* উহাই তাঁহার নিজমত, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই। কারণ, তিনি শাস্ত্রদীপিকার প্রারম্ভে লিখিয়াছেন,—“কুমারিলমতেনাহং করিষ্যে শাস্ত্রদীপিকাং”। সুতরাং তাঁহার ব্যাখ্যাত ও সমর্থিত মতকে তাঁহার মতে কুমারিলের মত বলিয়াই গ্রহণ করিতে হইবে এবং পরবর্তী নারায়ণ ভট্টের মতের অপেক্ষায় তাঁহার মত যে সমধিক মান্ত, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। পরবর্তী নীমাংসক গাংগাভট্টও “ভট্টচিন্তামণি”র তর্কপাদে সুখ ও

১। দুঃখাত্তমযুচ্ছেদে সতি প্রাপ্তস্বস্তিঃ।

নিত্যানন্দস্তানুভূতিমুক্তিরূপ্তা কুমারিলৈঃ ॥—মানমোহদয়, প্রবেশঃ, ২৩৭।

২। তেনাত্মাস্বকমেহপি মুক্তের্নাপুরুষার্থতঃ।

সুখদুঃখাপভোগোহি সংসার ইতি শব্দ তে ॥ ৮ ॥

স্তম্বোরনুপভোগস্ত মোক্ষঃ মোক্ষবিদ্যো বিদুঃ।

ঋতিরপোষমেবাহি তেজঃ সংসারমোক্ষয়োঃ ॥ ৯ ॥

নহৈব সশরীরস্ত প্রিয়প্রিহিবীনতাঃ।

অশরীরং বাব সমস্তং স্পৃগন্তো ন প্রিহ্যপ্রিহে ॥—ইত্যাদি শাস্ত্রদীপিকা, তর্কপাদ।

৩। “অপরে ত্বং—অন্তঃকরণকল্পন মন স্বমতঃ, উপপত্তিপ্রদানং। আনন্দবচনস্ত উপস্থাপনমাত্রঃ পরমতঃ। নহি মুক্তস্তানন্দমুত্তমঃ সম্ভবতি, কারণাত্মকঃ। মনঃ স্তাদিত্যি চেৎ? ন, অমনস্বত্বশব্দঃ, “অমনস্বত্বক” ইতি—শাস্ত্রদীপিকা, তর্কপাদ।

দুঃখ, এই উভয়ের উপভোগাত্মকতাই মুক্তি বলিয়াছেন। বস্তুতঃ কুমারিনভট্ট তাঁহার শ্লোকবার্ত্তিকে “স্বৰূপভোগরূপশ্চ” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা মুক্তি যদি স্বৰূপের উপভোগরূপ হয়, তাহা হইলে উহা স্বৰ্গবিশেষই হয়, তাহা হইলে কোন কালে উহার অবশ্যই বিনাশ হইবে, উহা চিরস্থায়ী হইতে পারে না, এইরূপ অনেক যুক্তি প্রকাশ করিয়া, কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই যে, তাঁহার মতে মুক্তি, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন। মুক্তি আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ অভাবাত্মক না হইলে তাহার নিত্য সম্ভব হয় না, ইহাও তিনি সেখানে বলিয়াছেন। সুতরাং কুমারিনের সমুদ্রিক সিদ্ধান্তবোধক ঐ সমস্ত শ্লোকের দ্বারা তিনি যে, নিত্যস্বৰূপ অমৃতত্বকে মুক্তি বলিতেন না, ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। তিনি যে জীবাত্মাতে নিত্য আনন্দ এবং মুক্তিকালে উহার অভিব্যক্তি স্বীকার করিতেন, ইহা তাঁহার কোন শ্লোকেই আমি পাই নাই। পার্থনারথিমিশ্র প্রথমে আনন্দমোক্ষবাদীদিগের মতের সমর্থন করিতে উপসংহারে যে শ্লোকটি (নিজঃ স্বৰূপচৈতন্যং ” ইত্যাদি) উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা কুমারিনের শ্লোকবার্ত্তিকে নাই। পার্থনারথিমিশ্র উক্ত বিষয়ে মতান্তর প্রকাশ করিতে যে, “আনন্দবচনম্” এই কথা লিখিয়াছেন, উহারও মূল ও ব্যাখ্যা বুঝিতে পারি নাই। পরন্তু “কিরণাবলী” গ্রন্থে উদয়নাচাৰ্য্য “তৌতাতিতাম্” ইত্যাদি সম্বন্ধে কুমারিন ভট্টকেই যে “তৌতাতিতাম্” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়াছেন, এ বিষয়েও সন্দেহ সমর্থন করা যায়। কাশ্যপ, মাধবচাৰ্য্য সৰ্বদৰ্শন-সংগ্রহে “আহিতদৰ্শনং” “তথা চোক্তং তৌতাতিতৈঃ” এই কথা লিখিয়া যে কতিপয় শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা কুমারিনের শ্লোকবার্ত্তিকের শ্লোক নহে। কুমারিনের ঐ ভাবের কতিপয় শ্লোক, যাহা শ্লোকবার্ত্তিকে দেখা যায়, তাহার পাঠ অল্পরূপ। সুতরাং কুমারিনের পূৰ্বে তাঁহার সহিত অনেক অংশে একমতাবলম্বী “তৌতাতিতাম্” বা “তুতাত” নামে কোন নীমাংসাচাৰ্য্য ছিলেন, তাঁহার শ্লোকই মাধবাচাৰ্য্য উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাও আমরা অবশ্য মনে করিতে পারি। কালে কুমারিনের

১। তন্মৎ প্রপঞ্চস্ত সৰ্ব্বাবিলম্বো মুক্তিঃ। স চ দুঃখভোগরূপভোগাত্মকো মোক্ষ ইতি স্থলিতং। ভট্টচিন্তামণি—তুৰ্গপাদ।

২। স্বৰূপভোগরূপশ্চ যদি : মোক্ষঃ প্রকল্পতে। স্বৰ্গ এব ভবেদেষ পর্যায়েণ ক্ষয়ী চ সঃ। নহি কারণবৎ কিঞ্চিদক্ষয়িত্বেন গমতে। তন্মৎ স্বৰূক্ষয়াদেব হেতুত্বেন মুচ্যতে। ন হ্যভাবান্ধকং মুক্তা মোক্ষনিভাত্বকারণং। ইত্যাদি শ্লোকবার্ত্তিক, সম্বন্ধক্ষেপপরিহার-প্রকরণ, ১০৫—১০।

৩। “তথাচোক্তং তৌতাতিতৈঃ—

সৰ্ব্বক্ষেপা দৃশ্যতে তাবল্লদানীমশ্রাদিভিঃ।

দৃষ্টো ন চৈকদেশোহস্তি স্কিঞ্চ বা যোহনুমাংপদেৎ ॥

ন চাগমবধিঃ কশ্চিন্নিতাসৰ্ব্বক্ষেপাধকঃ ॥ ইত্যাদি—“সৰ্বদৰ্শনসংগ্রহে” আহিত দৰ্শন।

সৰ্ব্বক্ষেপা দৃশ্যতে তাবল্লদানীমশ্রাদিভিঃ।

নিরাকরণবচ্ছক্যা ন চাসীদিতি কল্পন। ॥

ন চাগমেন সৰ্ব্বক্ষপ্তনীয়েচ্ছোভ্যসংস্রহাৎ।

নরাত্তরপ্রণীতস্ত গ্রামাণাং গম্যতে কথং ॥ —শ্লোকবার্ত্তিক (‘বিশীলসুত্রবার্ত্তিকে’) ১১৭:১১৮।

প্রভাবে ও তাঁহার গ্রন্থের প্রচারে তুতাত ভট্টের গ্রন্থ বিলুপ্ত হইয়া গিয়াছে, ইহাও বুঝিতে পারি। অবশ্য মাধবাচার্য্য পরে পাণিনিদর্শনে “তত্বজ্ঞং তৌততিতৈঃ” এই কথা লিখিয়া “যাবন্তা বাদৃশা যেচ” ইত্যাদি যে শ্লোকটি উদ্ধৃত করিয়াছেন, উহা কুমারিলের শ্লোকবার্ত্তিকের স্কেটবাদের দেখা যায়। কিন্তু উহার পূর্বেই মাধবাচার্য্য “শ্লোকবার্ত্তিকের” স্কেটবাদের “যত্নানববদঃ স্কেটো বাজ্যতে বর্ণবুদ্ধিভিঃ” ইত্যাদি (৯১ন) শ্লোকটি উদ্ধৃত করিতে উহার পূর্বে লিখিয়াছেন,—“তত্বজ্ঞং ভট্টাচার্য্যম্মাংসা-শ্লোকবার্ত্তিকে”। মাধবাচার্য্য একই স্থানে কুমারিলের দুইটা শ্লোক উদ্ধৃত করিতে দ্বিতীয় স্থানে “তত্বজ্ঞং তৌততিতৈঃ” এইরূপ লিখিবেন কেন? এবং তিনি আইতদর্শনে “তথা চোজ্ঞং তৌততিতৈঃ” লিখিয়া কোন্ গ্রন্থকারের কোন্ গ্রন্থের শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাও ত চিন্তা করা আবশ্যক। সর্বদর্শনমগ্রহের আধুনিক টীকাকার “আইতদর্শনে” ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “তৌততিতৈর্বৌদ্ধৈঃ”। তাঁহার এই ব্যাখ্যা কেনরূপেই সমর্থন করা যায় না। তিনি পাণিনিদর্শনে মাধবাচার্য্যের পূর্বোক্ত কথার কোনই ব্যাখ্যা করেন নাই কেন, তাহাও বুঝা যায় না। সে বাহা হউক, মাধবাচার্য্য যে “আইতদর্শনে” কুমারিলের “শ্লোকবার্ত্তিকের” শ্লোক উদ্ধৃত করেন নাই, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। সুতরাং সেখানে তাঁহার উক্তির দ্বারা তিনি যে “তৌততিত” নামক অথ কোন গ্রন্থকারের শ্লোকই উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায়। তাহা হইলে তিনি পাণিনিদর্শনেও “তত্বজ্ঞং তৌততিতৈঃ” বলিয়া তাঁহারই (“যাবন্তা বাদৃশা যেচ” ইত্যাদি) শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন, ইহাও আমরা বলিতে পারি, এবং কুমারিল ভট্টও তাঁহার শ্লোকবার্ত্তিকে তৌততিত ভট্টেরই উক্ত প্রসিদ্ধ শ্লোকটি নিজমতের সমর্থকরূপে উদ্ধৃত করিয়া গিয়াছেন, ইহাও বলিতে পারি। কুমারিলের শ্লোকবার্ত্তিকে অত্য়ের শ্লোকও দেখা যায়। তাঁহার গ্রন্থারম্ভে “বিশুদ্ধ-জ্ঞানদেহায়” ইত্যাদি মঙ্গলাচরণ-শ্লোকটিও তাঁহার নিজ রচিত নহে। উহা “কীদক” ত্বের প্রথম শ্লোক। মূলকথা, “তুতাত” এবং “তৌততিত” নামে অপর কোন নীমাংসাচার্য্যের নববাদ পাওয়া না গেলেও পূর্বোক্ত নানা কারণে পূর্বোক্তরূপ কল্পনা করা যাইতে পারে। পরন্তু বৈশেষিক দর্শনের বিরক্তিকার বহুদর্শী মনীষী জয়নারায়ণ তর্কপঞ্চানন মহাশয় তাঁহার বিবৃতির শেষ ভাগে (২১৭ পৃষ্ঠায়) লিখিয়াছেন,—“তুতাতভট্টমতানুযায়িনস্ত জব্য-গুণ-কর্ম্ম-সামান্যরূপাশ্চত্বার এব পদার্থা ইতি বদন্তি”। তিনি সেখানে তুতাত ভট্ট বলিতে কাহাকে গ্রহণ করিয়াছেন এবং তাঁহার লিখিত ঐ সিদ্ধান্তের মূল কি, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। ভট্ট কুমারিল কিন্তু “শ্লোকবার্ত্তিকে” “অভাব পরিচ্ছেদে” অভাব পদার্থও সমর্থন করিয়াছেন। সুতরাং তাঁহাকে জব্য, গুণ, কর্ম্ম ও সামান্য, এই পদার্থচতুষ্টয়মাত্রবাদী বলা যায় না। পূর্বোক্ত নানা কারণে এবং কুমারিলের শ্লোক-বার্ত্তিকের “নমস্কারপরিহার” প্রকরণে “সুখোপভোগরূপাশ্চ” ইত্যাদি কতিপয় শ্লোকের দ্বারা এবং “শাস্ত্রদীপিকা”য় পার্থনারথি মিশ্রের সিদ্ধান্ত-সমর্থনের দ্বারা কুমারিলের মতে নিত্যস্বথের অভিব্যক্তি মুক্তি নহে, ইহা বুঝিয়া উদয়নের “কিরণাবলী”র “তৌততিতাস্ত” ইত্যাদি মঙ্গলভানুসারে নিত্যস্বথের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা তুতাত ভট্টের মত, ইহাই আমি প্রথম খণ্ডে (১৯৫ পৃষ্ঠায় পাদটীকায়) লিখিয়াছিলাম। কিন্তু “তুতাত” ও “তৌততিত” ইহা কুমারিল ভট্টেরই নামান্তর

হইলে উদয়নাচার্য্য যে কুমারিলেরই উক্তরূপ মত প্রকাশ করিয়াছেন, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। মুক্তি বিষয়ে কুমারিলের মতবিষয়ে যে পূর্বকালেও মতভেদ হইয়াছিল, ইহাও আমরা পার্থসারথি-মিশ্রের উক্তির দ্বারা বুঝিয়াছি। সুবীণ পূর্বোক্ত সমস্ত কথাগুলি প্রণিধানপূর্বক চিন্তা করিয়া বিচার্য্য বিষয়ে প্রকৃত তত্ত্ব নির্ণয় করিবেন। কিন্তু ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য যে, নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, ইহা অনেক গ্রন্থকার ভট্টমত বলিয়া উল্লেখ করিলেও এবং ভাস্কর্য্য প্রভৃতি উক্ত মতের সমর্থন করিলেও ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উক্ত মতের বিস্তৃত সমালোচনাপূর্বক খণ্ডন করায় তাঁহার পূর্ব হইতেই যে, উক্ত মতের প্রচার হইয়াছিল এবং অনেক উহা গোতম মত বলিয়াও সমর্থন করিতেন, ইহা বুঝা যায়। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রথম অধ্যায়ে পূর্বোক্ত মত প্রকাশ করিতে লিখিয়াছেন, —“নিত্যং সুখমায়নো মহত্ত্বম্মোক্ষে ব্যজ্যতে, তেনাভিব্যক্তে নাত্যন্তং বিমুক্তঃ সুখী ভবতীতি কেচিন্মতস্তে”। তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র সেখানে ভাষ্যকারের উক্ত সন্দর্ভের দ্বারা অঈশ্বর-বাদী বৈদান্তিক মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু ভাষ্যকারের উক্ত সন্দর্ভের দ্বারা সরলভাবে ইহাই বুঝা যায় যে, জীবাত্মার মহত্ত্ব বা বিভূত্ব যেমন অনাদিকাল হইতে তাহাতে বিদ্যমান আছে, তদ্রূপ তাহাতে নিত্যসুখও বিদ্যমান আছে। সংসারকালে প্রতিবন্ধকবশতঃ উহার অনুভূতি হয় না। কিন্তু মুক্তিকালে মহত্ত্বের ত্রায় সেই নিত্যসুখের অনুভূতি হয়। সেখানে ভাষ্যকারের শেযোক্ত বিচারের দ্বারাও পূর্বোক্তরূপ মতই যে তাঁহার বিবক্ষিত ও বিচার্য্য, ইহাই বুঝা যায়। প্রথম খণ্ডে ষষ্ঠস্থানে (১২৫—১৬ পৃষ্ঠায়) এ বিষয়ে আলোচনা করিয়াছি। পূর্বোক্ত নারায়ণভট্টের শ্লোকেও উক্তরূপ মতই কথিত হইয়াছে।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, মুক্তি হইলে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয়, অর্থাৎ আর কোন কালেই তাহার দুঃখ জন্মে না, কারণের অভাবে দুঃখ জন্মিতেই পারে না, এই বিষয়ে মুক্তিবাদী কোন দার্শনিক সম্প্রদায়েরই বিবাদ নাই। কিন্তু মুক্তি হইলে তখন যে, নিত্যসুখেরও অনুভূতি হয়, এই বিষয়ে বিবাদ আছে। অনেক সম্প্রদায় বহু বিচারপূর্বক উক্ত মতের খণ্ডন করিয়াছেন। আবার অনেক সম্প্রদায় বহু বিচারপূর্বক উক্ত মতের সমর্থন করিয়াছেন। যাহারা উক্ত মত স্বীকার করেন নাই, তাঁহারা শ্রুতি বিচার করিয়াও উক্ত মত যে, শ্রুতিসম্মত নহে, ইহাও বুঝাইয়াছেন। তাঁহারা বলিয়াছেন যে, ছান্দোগ্য উপনিষদের শেষে অষ্টম প্রপাঠকের দ্বাদশ খণ্ডের প্রথমে “নহ বৈ সশরীরস্ত সতঃ প্রিয়াপ্রিয়োরপহতিরস্তি। অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ”—এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায় যে, যতদিন পর্য্যন্ত জীবাত্মার শরীরসম্বন্ধ থাকিবে, ততদিন পর্য্যন্ত তাহার প্রিয় ও অপ্রিয় অর্থাৎ সুখ ও দুঃখের উচ্ছেদ হইতে পারে না। জীবাত্মা “অশরীর” হইলে তখনই তাহার সুখ ও দুঃখ, এই উভয়ই থাকে না। মুক্তি না হওয়া পর্য্যন্ত জীবাত্মার শরীরসম্বন্ধের অত্যন্ত উচ্ছেদ সম্ভবই নহে। সুতরাং পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “সশরীর” শব্দের দ্বারা বন্ধ এবং “অশরীর” শব্দের দ্বারা মুক্ত এই অর্থই বুঝা যায়। সুতরাং নির্ধারণ মুক্তি হইলে তখন যে মুক্ত আত্মার সুখ দুঃখ উভয়ই থাকে না, ইহাই শ্রুতির চরমসিদ্ধান্ত বুঝা যায়। যাহারা মুক্তিতে নিত্য সুখের অনুভূতি সমর্থন করিয়াছেন, তাঁহারা বলিয়াছেন যে,

পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে “প্রিয়” শব্দের অর্থ বৈষয়িক সুখ অর্থাৎ জ্ঞাত সুখ। “অপ্রিয়” শব্দের অর্থ দুঃখ। দুঃখ মাত্রই জ্ঞাত পদার্থ, সুতরাং “অপ্রিয়” শব্দের সাহচর্য্যাবশতঃ ঐ শ্রুতিবাক্যে “প্রিয়” শব্দের দ্বারা জ্ঞাত সুখই বুঝা যায়। সুতরাং মুক্তি হইলে তখন বৈষয়িক সুখ বা জ্ঞাত সুখ থাকে না,—শরীরাদির অভাবে তখন কোন সুখের উৎপত্তি হয় না, ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য বুঝা যায়। তখন যে কোন সুখেরই অনুভূতি হয় না, ইহা উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা কথিত হয় নাই। পরন্তু “আনন্দং ব্রহ্মণে রূপং তচ্চ মোক্ষে প্রতিষ্ঠিতং” এবং “রসো বৈ সঃ, রসং হেবাংগং লঙ্ঘনন্দী ভবতি” (তৈত্তিরীয় উপ, ২য় ব্রহ্মা, ৭ম অনু)—ইত্যাদি অনেক শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুক্তিতে যে আনন্দের অনুভূতি হয়, ইহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে মুক্তিতে জ্ঞাত সুখের অভাবই কথিত হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। অতএব মুক্তিতে যে নিত্যসুখের অনুভূতি হয়, ইহাই শ্রুতির চরম সিদ্ধান্ত।

“আত্মতত্ত্ববিবেকে”র শেষভাগে মহানৈয়ায়িক উদয়নচার্য্য যেখানে তাঁহার নিজমতানুসারে মুক্তির স্বরূপ বলিয়া, মুক্তিতে নিত্যসুখের অনুভূতিবাদের খণ্ডন করিয়াছেন, সেখানে টীকাকার নব্য-নৈয়ায়িক রঘুনাথশিরোমণি পরে “অপরে তু” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, জীবাশ্মার সংসারকালেও তাহাতে নিত্যসুখ বিদ্যমান থাকে। কিন্তু তখন উহার অনুভব হয় না। তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে তখন হইতেই উহার অনুভব হয়। তত্ত্বজ্ঞানই নিত্যসুখের অনুভবের কারণ। জীবাশ্মাতে যে অনাদিকাল হইতেই নিত্যসুখ বিদ্যমান আছে, এই বিষয়ে “আনন্দং ব্রহ্মণে রূপং তচ্চ মোক্ষে প্রতিষ্ঠিতং” এই শ্রুতিই প্রমাণ। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “ব্রহ্মণ” শব্দের দ্বারা জীবাশ্মাই বুঝিতে হইবে। কারণ, পরমাশ্মার বন্ধনও নাই, মোক্ষও নাই। সুতরাং পরমাশ্মার সম্বন্ধে ঐ কথার উপপত্তি হয় না। বৃহৎ বা বিভূ, এই অর্থ-বোধক “ব্রহ্মণ” শব্দের দ্বারা জীবাশ্মাও বুঝা যায়। “আনন্দং” এই স্থলে বৈদিক প্রয়োগবশতঃই ক্রীবাঙ্গি প্রয়োগ হইয়াছে। অথবা ঐ স্থলে অন্ত্যর্থে “অচ্” প্রত্যয়নিপ্পন্ন “আনন্দ” শব্দের দ্বারা আনন্দবিশিষ্ট এই অর্থ বুঝিতে হইবে। তাহা হইলে উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, জীবাশ্মার আনন্দযুক্ত যে “রূপ” অর্থাৎ স্বরূপ, তাহা মুক্তিতে প্রতিষ্ঠিত হয়। অর্থাৎ মুক্তি হইলে তখন হইতেই জীবাশ্মার অনাদিসিদ্ধ নিত্য আনন্দের অনুভূতি হয়। তাহা হইলে “অশরীরং বাব সত্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্যের উপপত্তি কিরূপে হইবে? এতজ্ঞতরে রঘুনাথ শিরোমণি শেষে বলিয়াছেন যে, উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা শরীরশূন্য মুক্ত আশ্মার সুখ ও দুঃখ উৎপন্ন হয় না অর্থাৎ কারণভাবে তখন তাহাতে সুখ ও দুঃখ জন্মিতে পারে না; সুতরাং তখন তাহাতে জ্ঞাত-সুখসম্বন্ধ থাকে না, ইহাই কথিত হইয়াছে। উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুক্ত আশ্মার নিত্যসুখসম্বন্ধেরও অভাব প্রতিপন্ন করা যায় না। রঘুনাথ শিরোমণি সেখানে এই ভাবে পূর্বোক্ত মতের সমর্থন করিয়া উহার কোন প্রতিবাদ করেন নাই। পরন্তু “প্রাঃ” এই বাক্যে “প্র” শব্দের প্রয়োগ করিয়া উক্ত মতের প্রণয়নাই করিয়া গিয়াছেন। এই জন্মই “অল্পমানচিন্তামণি”র “দোধিতি”র মঙ্গলাচরণশ্লোকে রঘুনাথ শিরোমণির “অখণ্ডানন্দবোধার” এই বাক্যের ব্যাখ্যায়

টীকাৰ গদাধৰ ভট্টাচাৰ্য্য শেষে বলিয়াছেন যে, অথবা রঘুনাথ শিরোমণি নিত্যস্বথের অভিব্যক্তি মুক্তি, এই ভট্টমতের পরিষ্কার (সমর্থন) করার সেই মতাবলম্বনেই তিনি বলিয়াছেন—“অখণ্ডানন্দ-বোধায়”। বাহ্য হইতে অর্থাৎ বাহ্যের উপাদানের কলে অখণ্ড (নিত্য) আনন্দের বোধ হয় অর্থাৎ নিত্যস্বথের অভিব্যক্তিরূপ মোক্ষ জন্ম, ইহাই ঐ বাক্যের অর্থ। গদাধৰ ভট্টাচাৰ্য্য নিজেও তাঁহার “মুক্তিবাদ” গ্রন্থে ভট্টমত বলিয়াই উক্ত মতের উল্লেখপূর্বক উহার সমর্থন করিতে অনেক বিচার করিয়াছেন। তিনি রঘুনাথশিরোমণির পূর্বোক্ত কথাও সেখানে বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি উক্ত মত গ্রহণ করেন নাই। তিনি প্রচলিত ত্ৰায়মতেরই সমর্থন করিবার জন্ত উক্ত মতের খণ্ডন করিতে সেখানে বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত মতেও যখন মুক্তিকালে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি অবশ্য হইবে, উহা অবশ্য স্বীকার্য্য, তখন তাহাতে তত্ত্বজ্ঞানের কারণত্বও অবশ্য স্বীকার্য্য হওয়ায় ঐ আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই মুক্তির স্বরূপ, ইহাই স্বীকার করা উচিত। মুক্তিকালে অতিরিক্ত নিত্যস্বথস্বাদাংকারাদিকল্পনায় গৌরব, স্মরণাং ঐ কর্ত্তনা করা যায় না। স্মরণাং কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই মুক্তির স্বরূপ, ইহাই যখন মুক্তিদিদ্ব, তখন “আনন্দং ব্রহ্মণো রূপং” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে দুঃখাভাব অর্থই লাক্ষণিক “আনন্দ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে এবং পরে “নোক্ষে প্রতিষ্ঠিতং” এই বাক্যের দ্বারাও ঐ দুঃখাভাব বাহ্য ব্রহ্মের “রূপ” অর্থাৎ নিত্যস্বথ, তাহা জীবায়ার মুক্তি হইলে তাহাতে প্রতিষ্ঠিত অর্থাৎ উত্তরকালে নিরবধি হইয়া বিদ্যমান থাকে, ইহাই বুঝিতে হইবে। দুঃখাভাব যে মুক্তিকালে অন্তত্ব হইয়া, ইহা ঐ শ্রুতিবাক্যের তাৎপৰ্য্য নহে; কারণ, মুক্তিকালে শরীর ও ইন্দ্রিয়াদি না থাকায় কোন জ্ঞানই উৎপন্ন হইতে পারে না। তখন জীবায়ার ব্রহ্মের ত্ৰায় সর্ব্বথা দুঃখশূন্য হইয়া বিদ্যমান থাকেন, আর কখনও তাঁহার কোনরূপ দুঃখ জন্মে না, জন্মিতেই পারে না। স্মরণাং তখন তিনি ব্রহ্মদৃশ হন। ফলকথা, পূর্বোক্ত অনেক শ্রুতিতে যে “আনন্দ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে, উহার অর্থ স্মৃথ নহে, উহার অর্থ দুঃখাভাব। দুঃখাভাব অর্থও “আনন্দ” ও “স্মৃথ” প্রভৃতি শব্দের লাক্ষণিক প্রয়োগ শৌকিক বাক্যেও অনেক স্থলে দেখা যায়। শ্রুতিতেও সেইরূপ প্রয়োগ হইয়াছে। স্মরণাং উহার দ্বারা মুক্তিতে যে নিত্যস্বথের অন্তত্ব হইয়া অর্থাৎ নিত্যস্বথের অন্তত্বই মুক্তি, ইহা সিদ্ধ করা যায় না। ভাস্ক্যাকার বাংস্বায়নও পূর্বোক্ত মতের খণ্ডন করিতে পূর্বোক্ত শ্রুতিস্থ “আনন্দ” শব্দের বক্ষণের দ্বারা দুঃখাভাব অর্থই সমর্থন করিয়াছেন। তদন্ত্বমারে তন্মতান্ত্ববর্তী অস্তান্ত নৈয়ায়িকগণও ঐ কথাই বলিয়াছেন।

পূর্বোক্ত মতের খণ্ডন ও মণ্ডনের জন্ত প্রাচীনকাল হইতেই ভারতীয় দার্শনিকগণের মধ্যে বহু বিচার হইয়াছে। জৈন দার্শনিকগণও উক্ত বিষয়ে বহু বিচার করিয়াছেন। জৈনদৰ্শনের “প্রমাণনয়ত্বলোকোপদেষ্টা” নামক গ্রন্থের “রত্নাবতারিকা” টীকাৰ মহাদৰ্শনিক রত্নপ্রভাচাৰ্য্য ঐ গ্রন্থের সপ্তম পরিচ্ছেদের শেষ স্তব্ধের টীকায় বিশেষ বিচারপূর্বক মুক্তি যে পরমস্বথান্ত্ববরূপ, এই মতেরই সমর্থন করিয়াছেন। তিনিও ভাস্ক্যজ্যোক্ত “স্বথমাত্যন্তিকং যত্র” ইত্যাদি পূর্বলিখিত বচনকে স্মৃতি বলিয়া উল্লেখ করিয়া নিজ মত সমর্থন করিয়াছেন। তিনি ইহাও বলিয়াছেন যে,

উক্ত বচনে “সুখ” শব্দ যে হুংখাভাব অর্থে দাংফনিক, ইহা বলা যায় না। কারণ, উক্ত বচনে মুখ্য সুখই যে উহার অর্থ, ইহাতে কোন বোধক নাই। পরন্তু কেবল আত্যন্তিক হুংখনিবৃত্তিমাত্র — যাহা পাষণতুল্যাবস্থা, তাহা পুরুষার্থও হইতে পারে না। কারণ, কোন জীবই কোন কালে নিজের ঐরূপ অবস্থা চায় না। ভাষ্যকার বাংস্ফায়ন পূর্বোক্ত মতের খণ্ডন করিতে বহু কথা বলিয়াছেন (প্রথম খণ্ড, ১৯৫—২০০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। তাঁহার চরম কথা এই যে, নিত্যসুখের কামনা থাকিলে মুক্তি হইতে পারে না। কারণ, কামনা বা রাগ বন্ধন, উহা মুক্তির বিরোধী। বন্ধন থাকিলে কিছুতেই তাহাকে মুক্ত বলা যায় না। যদি বল, মুমুকুর প্রথমে নিত্যসুখে কামনা থাকিলেও পরে তাঁহার উহাতেও উৎকট বৈরাগ্য জন্মে। মুক্তি হইলে তখন তাঁহার ঐ নিত্যসুখে কামনা না থাকায় তাঁহাকে অবশ্য মুক্ত বলা যায়। এতদুত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যদি সর্ববিষয়ে উৎকট বৈরাগ্যই মোক্ষের প্রবর্তক হয়, মুমুকুর শেষে যদি নিত্যসুখভোগেও কামনা না থাকে, তাহা হইলে তাঁহার নিত্যসুখ সন্তোষ না হইলেও তাঁহাকে মুক্ত বলা যায়। কারণ, তাঁহার পক্ষে নিত্যসুখসন্তোষ হওয়া না হওয়া উভয়ই তুল্য। উভয় পক্ষেই তাঁহার মুক্তিব্যভে কোন সন্দেহ করা যায় না। আত্যন্তিক হুংখনিবৃত্তি না হইলে কোনমতেই মুক্তি হয় না। যত্নের উহা হইয়া গিয়াছে এবং নিত্যসুখসন্তোষে কিছুমাত্র কামনা নাই, তাঁহার নিত্যসুখসন্তোষ না হইলেও তাঁহাকে যখন মুক্ত বলিতেই হইবে, তখন মুক্তির স্বরূপ বর্ণনায় নিত্যসুখের অভিব্যক্তি মুক্তি, এই কথা বলা যায় না। জৈন মহাদেশনিক রত্নপ্রভাচার্য্য ভাষ্যকার বাংস্ফায়নের ঐ কথার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, সুখজনক শব্দাদি বিষয়ে যে আসক্তি, উহাই বন্ধন। কারণ, উহাই বিষয়ের অর্জন ও রক্ষণাদির প্রবৃত্তি উৎপন্ন করিয়া সংসারের কারণ হয়। কিন্তু সেই নিত্যসুখে যে কামনা, তাহা “রাগ” হইলেও সকল বিষয়ের অর্জন ও রক্ষণাদি বিষয়ে নিবৃত্তি ও মুক্তির উপায় বিষয়ে প্রবৃত্তিরই কারণ হয়। নচেৎ সেই নিত্যসুখের প্রাপ্তি হইতে পারে না। পরন্তু সেই নিত্যসুখ বিষয়জনিত নহে। স্মরণ্য বৈষয়িক সমস্ত সুখের ত্রায় উহার বিনাশ হয় না। স্মরণ্য কোনকালে উহার বিনাশবশতঃ আবার উহা লাভ কবিবার স্তম্ভ নানাবিধ হিংসাদিকর্ম্মে প্রবৃত্তি এবং তৎপ্রযুক্ত পুনর্জন্মানাদিরও আশঙ্কা নাই। অতএব মুমুকুর নিত্যসুখে যে কামনা, তাহা বন্ধনের হেতু না হওয়ায় উহা “বন্ধ” নহে। স্মরণ্য উহা তাঁহার মুক্তির বিরোধী নহে; পরন্তু উহা মুক্তির অনুকূল। কারণ, ঐ নিত্যসুখে কামনা মুমুকুকে নানাবিধ অতি হুংসাধ্য কর্ম্মে প্রবৃত্ত করে। ইহা স্বীকার না করিলে বাহ্যিক কেবল আত্যন্তিক হুংখনিবৃত্তিকে মুক্তি বলিয়াছেন, তাঁহাদিগের মতেও মুমুকুর হুংখে বিদেহ স্বীকার্য্য হওয়ায় মুক্তি হইতে পারে না। কারণ, রাগের ত্রায় দ্বেষও যে বন্ধন, ইহাও সর্বদাম্মত। দ্বেষ থাকিলেও মুক্ত বলা যায় না। মুমুকুর হুংখে উৎকট দ্বেষ না থাকিলে তিনি উহার আত্যন্তিক নিবৃত্তির জন্ত অতি হুংসাধ্য নানাবিধ কর্ম্মে প্রবৃত্ত হইবেন কেন? যদি বল যে, মুমুকুর হুংখেও দ্বেষ থাকে না। রাগ ও দ্বেষও সংসারের কারণ, এই জন্ত মুমুকু ঐ উভয়ই ত্যাগ করেন। হুংখে উৎকট দ্বেষই তাঁহার মোক্ষার্থ নানা হুংসাধ্য কর্ম্মের প্রবর্তক নহে। সর্ববিষয়ে বৈরাগ্য ও আত্যন্তিক হুংখনিবৃত্তির ইচ্ছাই তাঁহার ঐ সমস্ত

কর্মের প্রবর্তক। মুমুক্শু ছুঃখকে বিবেচ্য করেন না। ছুঃখনিবৃত্তির ইচ্ছা ও ছুঃখে বিবেচ্য এক পদার্থ নহে। বৈরাগ্য ও বিবেচ্যও এক পদার্থ নহে। এতদ্বারা ব্রহ্মপ্রভাচার্য্য বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত পক্ষেও তুল্যভাবে ঐরূপ কথা বলা যায়। অর্থাৎ মুমুক্শুর যেমন ছুঃখে দ্বेष নাই, দ্বেষ না থাকিলেও তিনি উহার আত্যন্তিক নিবৃত্তির জন্ত প্রবৃত্ত করেন, তদ্রূপ তাঁহার নিত্যসুখেও রাগ নাই। নিত্যসুখভোগে তাঁহার ইচ্ছা হইলেও উহা আসক্তিরূপ নহে। সুতরাং উহা তাঁহার বন্ধনের হেতু হয় না। ইচ্ছামাত্রই বন্ধন নহে। অতথা সকল মতেই মুক্তিবিষয়ে ইচ্ছাও (মুমুক্শুত্বও) বন্ধন হইতে পারে।

বস্তুতঃ ভাষ্যকারের পূর্বোক্ত চরম কথার উত্তরে ইহা বলা যায় যে, মুমুক্শুর নিত্যসুখসম্বন্ধে কামনা বিনষ্ট হইলেও আত্যন্তিক ছুঃখনিবৃত্তির জন্ত তাঁহার নিত্যসুখসম্বন্ধেও হয়। কারণ, বেদাদি শাস্ত্রে নানা স্থানে যখন মুক্ত পুরুষের সুখসম্বন্ধের কথাও আছে, তখন উহা স্বীকার্য্য। সুতরাং যোক্ষজনক তত্ত্বজ্ঞানই যে ঐ সুখসম্বন্ধের কারণ, ইহাও স্বীকার্য্য। মুক্তির স্বরূপ বর্ণনায় বেদাদি শাস্ত্রে যে “আনন্দ” ও “সুখ”শব্দের প্রয়োগ আছে, তাহার মুখ্য অর্থে কোন বাধক না থাকায় ছুঃখাভাবরূপ লক্ষণিক অর্থ গ্রহণের কোন কারণ নাই। অবশ্য “অশরীরং বাব সন্তঃ ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্যে মুক্ত পুরুষের “প্রিয়” অর্থাৎ সুখেরও অভাব কথিত হইয়াছে। কিন্তু সেখানে “অপ্রিয়”শব্দের সাহচর্য্যবশতঃ “প্রিয়” শব্দের দ্বারা জ্ঞাত সুখই বুঝা যায়। সুতরাং উহার দ্বারা মুক্ত পুরুষের যে নিত্যসুখসম্বন্ধেও হয় না, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। পরন্তু “আনন্দ” ও “সুখ”শব্দের লক্ষণার দ্বারা ছুঃখাভাব অর্থ গ্রহণ করিলে উহার মুখ্য অর্থ একেবারেই ত্যাগ করিতে হয়। তদপেক্ষায় উক্ত শ্রুতিবাক্যে “প্রিয়”শব্দের দ্বারা জ্ঞাত সুখরূপ বিশেষ অর্থ গ্রহণ করাই সমীচীন। তাহা হইলে “ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্যের সহিত “আনন্দং ব্রহ্মণো রূপং তচ্চ মোক্ষো প্রতিষ্ঠিতং” এবং “রসং ছেবাংগং লঙ্ঘানন্দীভবতি” ইত্যাদি শ্রুতি এবং “সুখমাত্যন্তিকং যত্র” ইত্যাদি স্মৃতির কোন বিরোধ নাই। কারণ, ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যে মুক্ত পুরুষের নিত্যসুখই কথিত হইয়াছে। নিত্যসুখের অন্তিম বিষয়েও ঐ সমস্ত শাস্ত্রবাক্যই প্রমাণ। সুতরাং উহাতে কোন প্রমাণ নাই, ইহাও বলা যায় না। এবং মুক্ত পুরুষের নিত্যসুখসম্বন্ধেও তত্ত্বজ্ঞানজ্ঞাত হইলে কোন কালে অবশ্যই উহার বিনাশ হইবে, ইহাও বলা যায় না। কারণ, উহা শাস্ত্রসিদ্ধ হইলে আত্যন্তিক ছুঃখনিবৃত্তির জন্ত উহাও অবিনাশী, ইহাও শাস্ত্রসিদ্ধ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং শাস্ত্রবিরুদ্ধ অনুমানের দ্বারা উহার বিনাশিত্ব সিদ্ধ করা যাইবে না। পরন্তু ধ্বংস যেমন জ্ঞাত পদার্থ হইলেও অবিনাশী, ইহা স্বীকৃত হইয়াছে, তদ্রূপ মুক্ত পুরুষের নিত্যসুখসম্বন্ধেও অবিনাশী, ইহাও স্বীকার করা যাইবে। পুণ্যসাধ্য স্বর্গের কারণ পুণ্যের বিনাশে স্বর্গ থাকে না, এ বিষয়ে অনেক শাস্ত্রপ্রমাণ (“ক্ষীণে পুণ্যে মর্ত্যলোকং বিশন্তি” ইত্যাদি) আছে। কিন্তু নিত্যসুখসম্বন্ধের বিনাশ বিষয়ে সর্বদম্মত কোন প্রমাণ নাই। পরন্তু মুক্ত পুরুষের নিত্যসুখসম্বন্ধে কামনা না থাকায় উহা না হইলেও তাঁহার কোন ক্ষতি নাই, ইহা সত্য, কিন্তু উহা শাস্ত্রসিদ্ধ হইলে এবং উহার শাস্ত্রসিদ্ধ কারণ উপস্থিত হইলে উহা যে অবশ্যস্বাবী, ইহা

স্বীকার্য্য। যেমন ছুংখভোগের কামনা না থাকিলেও উহার কারণ উপস্থিত হইলে সকলেরই ছুংখভোগ জন্মে, তদ্রূপ স্নুখভোগের কামনা না থাকিলেও উহার কারণ উপস্থিত হইলে অবশ্যই স্নুখভোগ জন্মে, ইহাও স্বীকার্য্য। ব্রজগোপীদিগের আশ্রয়স্থলের কিছুনাত্র কামনা না থাকিলেও প্রেমময় শ্রীকৃষ্ণের দর্শনে তাঁহাদিগের শ্রীকৃষ্ণের স্নুখাপেক্ষায় কোটিগুণ স্নুখ হইত, ইহা সত্য, উহা কবিকল্পিত নহে। প্রেমের স্বরূপ বুঝিলেই ইহা বুঝিতে পারা যায়।

ভাষ্যকার বাংশ্রায়ন বলিয়াছেন যে, যদি অনাদি কাল হইতেই আত্মাতে নিত্যস্নুখ বিদ্যমান থাকে এবং উহার অনুভূতিও নিত্য হয়, তাহা হইলে সংসারকালেও আত্মাতে নিত্যস্নুখের অনুভূতি বিদ্যমান থাকায় তখনও আত্মাকে মুক্ত বলিতে হয়। তাহা হইলে মুক্ত আত্মা ও সংসারী আত্মার কোন বিশেষ থাকে না। এতদ্ব্যতীত ভাস্কর্য্য তাঁহার “আয়নার” গ্রন্থে (আগমপরিচ্ছেদে) বলিয়াছেন যে, যেমন চক্ষুরিন্দ্রিয় ও বস্তুাদি দ্রব্য বিদ্যমান থাকিলেও ভিত্তি প্রভৃতি ব্যবধান থাকিলে সেই প্রতিবন্ধকবশতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয় ও বস্তুাদি দ্রব্যের সংযোগ সম্ভব হয় না, তদ্রূপ আত্মার সংসার-বস্তুর তাহাতে অধর্ম্ম ও ছুংখাদি বিদ্যমান থাকায় তখন তাহাতে বিদ্যমান নিত্যস্নুখ ও উহার নিত্য অনুভূতির বিষয়বিষয়িভাব সম্ভব হয় না। সুতরাং নিত্যস্নুখের অনুভূতিকে নিত্য বলিয়া স্বীকার করিলেও কোন ক্ষতি নাই। কিন্তু আত্মার মুক্তাবস্থায় অধর্ম্ম ও ছুংখাদি না থাকায় তখন প্রতিবন্ধকের অভাববশতঃ তাহাতে নিত্যস্নুখ ও উহার অনুভূতির বিষয়বিষয়িভাব সম্ভব জন্মে। ঐ সম্ভব জন্ত পদার্থ হইলেও ধ্বংস পদার্থের ত্রায় উহার ধ্বংসের কোন কারণ না থাকায় উহার অবিনাশিহই সিদ্ধ হয়। ভাস্কর্য্য এই ভাবে ভাষ্যকার বাংশ্রায়নের পূর্বোক্ত আপত্তির খণ্ডনপূর্বক তাঁহার নিজ মতের সমর্থন করিয়াছেন। উদয়নের “আত্মতত্ত্ববিলোকে”র টীকার শেষ ভাগে নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণিও ভাষ্যকার বাংশ্রায়নোক্ত আপত্তির খণ্ডনপূর্বক শ্রুতিপ্রমাণের দ্বারা পূর্বোক্ত মতের সমর্থন ও প্রশংসা করিয়াছেন এবং তাঁহার পরবর্ত্তী নব্য-নৈয়ায়িক গদাধর ভট্টাচার্য্য “মুক্তিবাদ” গ্রন্থে উক্ত মতের সমালোচনা করিয়া, শেষে কেবল কল্পনা-গোরবই উক্ত মতে দোষ বলিয়াছেন, ইহাও পূর্বে বলিয়াছি। সে বাহা হউক, মুক্ত পুরুষের নিত্য-স্নুখের অনুভূতি যদি শ্রুতিসিদ্ধ হয়, তাহা হইলে ভাষ্যকারোক্ত কোন যুক্তির দ্বারাই উহার খণ্ডন হইতে পারে না, ইহা স্বীকার্য্য।

এখানে ইহাও অবশ্য জ্ঞাতব্য যে, ছান্দোগ্য উপনিষদে যেমন “অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়া-প্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই শ্রুতিবাক্য আছে, তদ্রূপ উহার পূর্বে অনেক শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুক্ত পুরুষের অনেক ঐশ্বর্য্যও কথিত হইয়াছে। “স যদি পিতৃলোককামো ভবতি, সংকল্পাদেবাত্ম পিতরঃ সমুত্তিষ্ঠন্তি, তেন পিতৃলোকেন সম্পন্নো মহীয়তে” (ছান্দোগ্য, ৮।২।১) ইত্যাদি অনেক শ্রুতিবাক্যে মুক্ত পুরুষের সংকল্পমাত্রেই কামনাবিশেষের সিদ্ধি কথিত হইয়াছে। আবার “অশরীরং বাব সন্তং”

১। গোপীগণ করে যবে কৃষ্ণদর্শন।

স্বখবাহা নাহি স্নুখ হয় কোটিগুণ ॥

—চৈতন্যচরিতামৃত, আদিলীলা, চতুর্থ পঃ।

ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের পরেও “এবমেবৈষ সম্প্রসাদোহস্মাচ্ছরীরাং সমুখায়” ইত্যাদি^১ শ্রুতি-
বাক্যের দ্বারা কথিত হইয়াছে যে, এই জীব এই শরীর হইতে উখিত হইয়া পরম জ্যোতিঃ প্রাপ্ত
হইয়া স্বস্বরূপে অবস্থিত হন। তিনি উত্তম পুরুষ, তিনি সেখানে জ্ঞানসমূহ অথবা যানসমূহ
অথবা জ্ঞানসমূহের সহিত রমণ করিয়া, ক্রীড়া করিয়া, হান্ত করিয়া বিচরণ করেন। তিনি
পূর্বে যে শরীর লাভ করিয়াছিলেন, সেই শরীরকে ত্যাগ করেন না। তাহার পরে অত্র শ্রুতি-
বাক্যের^২ দ্বারা ইহাও কথিত হইয়াছে যে, মন তাঁহার দৈব চক্ষুঃ, সেই দৈব চক্ষুঃ মনের দ্বারা এই
সমস্ত কাম দর্শন করতঃ প্রীত হন। বেদান্তদর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ের চতুর্থ পাদে মহর্ষি বাদরায়ণ ঐ
সমস্ত শ্রুতিবাক্য এবং আরও অনেক শ্রুতিবাক্য অবলম্বন করিয়া মুক্ত পুরুষেরই ঐরূপ নানাবিধ
ঐশ্বর্য বা স্বত্বের কথা বলিয়া গিয়াছেন। তিনি “মুক্তঃ প্রতিজ্ঞানাং” এবং “আত্মা প্রকরণাং”
(৪।৪।২।৩) এই দুই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত ছান্দোগ্য-শ্রুতিবাক্যে যে, মুক্ত পুরুষের অবস্থাই কথিত
হইয়াছে, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। পূর্বোক্ত ছান্দোগ্য-শ্রুতিবাক্যে মুক্ত জীব যে স্বস্বরূপে অবস্থিত
হন, ইহা কথিত হইয়াছে। ঐ স্বরূপ কি প্রকার? ইহা বলিতে পরে বেদান্তদর্শনে মহর্ষি
বাদরায়ণ “ব্রাহ্মণ জৈমিনিরূপত্বাদিত্যঃ” (৪।৪।৫) এই সূত্রের দ্বারা প্রথমে বলিয়াছেন যে,
জৈমিনির মতে উহা ব্রাহ্ম রূপ। অর্থাৎ আচার্য্য জৈমিনি বলেন যে, মুক্ত জীব ব্রহ্মস্বরূপ হন,
ব্রহ্ম নিষ্পাপ, সত্যকাম, সত্যসংকল্প, সর্বজ্ঞ ও সর্বেশ্বর। মুক্ত জীবও তদ্রূপ হন। কারণ,
“য আত্মাহুপহতপাপ্মা” ইত্যাদি “সত্যকামঃ সত্যসংকল্পঃ” ইত্যন্ত (ছান্দোগ্য, ৮।৭।১) শ্রুতিবাক্যের
দ্বারা মুক্ত জীবের ঐরূপই স্বরূপ কথিত হইয়াছে। বাদরায়ণ পরে “চিতিতন্মাত্রাণে তদাত্মকত্বাদি-
ভৌড়ুলোমিঃ” (৪।৪।৬) এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, ঐড়ুলোমি নামক আচার্য্যের মতে মুক্ত
জীবের বাস্তব সত্যসংকল্পত্বাদি কিছু থাকে না। চৈতন্যই আত্মার স্বরূপ, অতএব মুক্ত জীব কেবল
চৈতন্যরূপেই অবস্থিত থাকেন। মুক্ত জীবের স্বরূপ চৈতন্যমাত্রই যুক্তিবৃত্ত। মহর্ষি বাদরায়ণ
পরে উক্ত উভয় মতের সামঞ্জস্য করিয়া নিজমত বলিয়াছেন,—“এবমগ্ন্যপত্নাসাং পূর্বভাবাদবিরোধঃ
বাদরায়ণঃ” (৪।৪।৭)। অর্থাৎ আত্মা চিন্মাত্র বা চৈতন্যস্বরূপ, ইহা স্বীকার করিলেও তাঁহার
নিজমতে পূর্বোক্ত ব্রাহ্মরূপতার কোন বিরোধ নাই। আত্মা চিন্মাত্র হইলেও মুক্তাবস্থায় তাঁহার
সত্যসংকল্পত্বাদি অবশ্যই হয়। কারণ, শ্রুতিতে নানা স্থানে মুক্ত পুরুষের ব্রাহ্ম ঐশ্বর্য্য
কথিত হইয়াছে। মুক্ত পুরুষের সম্বন্ধেই শ্রুতি বলিয়াছেন,—“আপ্নোতি স্বরাজ্যং” (তৈত্তি,
১।৬।২) “তেষাং সর্বেষু লোকেষু কামচারো ভবতি” (ছান্দোগ্য), “সংকল্পাদেবাত্ম পিতরঃ
সমুত্তিষ্ঠন্তি” (ছান্দোগ্য), “সর্বেষু হৈষ দেবা বলিমাংহরন্তি” (তৈত্তি ১।৫।৩) অর্থাৎ মুক্ত পুরুষ

১। এবমেবৈষ সম্প্রসাদোহস্মাচ্ছরীরাং সমুখায় পরং জ্যোতিকপম্পর্য্য যেন রূপেণাভিনিষ্পাদ্যতে, স উত্তমঃ
পুরুষঃ, স তত্র পর্ধ্যতি, জন্মন্ ক্রীড়ন্ রমমাণঃ জ্ঞাতিক্রীয়া যানৈকবা জ্ঞাতিক্রীয়া নোপজনং স্মারম্মিৎ শরীরং”—
ছান্দোগ্য ৮।১২।৩।

২। “মনেঃস্ত দৈবং চক্ষুঃ, স বা এব এভেন দৈবেন চক্ষুঃ মনঃসত্যান্ কামান্ পশ্যন্ রমতে” :—ছান্দোগ্য, ৮।১২।৪।

স্বারাজ্য লাভ করেন। সমস্ত লোকেই তাঁহার স্বেচ্ছাগতি হয়। তাঁহার সংকল্পমাত্রে পিতৃগণ উপস্থিত হন। সমস্ত দেবগণ তাঁহার উদ্দেশ্যে বলি (পূজোপহার) আহরণ করেন। বাদরায়ণ পরে “সংকল্পাদেব তৎশ্রুতেঃ” এবং “অতএব চানত্যাধিপতিঃ” (৪।৪।৮।৯) এই দুই সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মুক্তাবস্থায় শরীর থাকে কি না, এই বিষয়ে পরে “অভাবং বাদরিরাহ হেবং” এবং “ভাবং জৈমিনির্কিকল্পামননাং”—(৪।৪।১০।১১) এই দুই সূত্রের দ্বারা বাদরায়ণ বলিয়াছেন যে, বাদরি মুনির মতে মুক্তাবস্থায় শরীর থাকে না। জৈমিনি মুনির মতে শরীর থাকে। পরে “দ্বাদশাহবহুভয়বিধং বাদরায়ণোহতঃ”, “তদ্বভাবে সন্ধ্যাবহুপত্তেঃ” এবং “ভাবে জ্ঞানদ্বং”—(৪।৪।১২।১৩।১৪) এই তিন সূত্রের দ্বারা বাদরায়ণ তাঁহার নিজ সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের শরীরবত্তা ও শরীরশূন্যতা তাঁহার সংকল্পানুসারেই হইয়া থাকে। তিনি সত্যসংকল্প, তাঁহার সংকল্পও বিচিত্র। তিনি যখন শরীরী হইবেন বলিয়া সংকল্প করেন, তখন তিনি শরীরী হন। আবার যখন শরীরশূন্য হইবেন বলিয়া সংকল্প করেন, তখন তিনি শরীর-শূন্য হন। “মনসৈতান্ কামান্ পশুন্ রমতে”—(ছান্দোগ্য) ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা যেমন মুক্ত পুরুষের শরীরশূন্যতা বুঝা যায়, তজপ “স একধা ভবতি, ত্রিধা ভবতি, পঞ্চধা সপ্তধা নবধা”—(ছান্দোগ্য ৭।২৬।২) ইত্যাদি অনেক শ্রুতিবাক্যের দ্বারা মুক্ত পুরুষের মনের আয় ইন্দ্রিয় সহিত শরীরসৃষ্টিও বুঝা যায়। সুতরাং পূর্বোক্ত উভয়বোধক শ্রুতি থাকায় মুক্ত পুরুষের স্বেচ্ছানুসারে তাঁহার শরীরবত্তা ও শরীরশূন্যতা, এই উভয়ই সিদ্ধান্ত। কিন্তু মুক্ত পুরুষের শরীর থাকাকালে তাঁহার জ্ঞানদ্বং ভোগ হয়। শরীরশূন্যতাকালে স্বপ্নবং ভোগ হয়। বাদরায়ণ পরে “স একধা ভবতি ত্রিধা ভবতি” ইত্যাদি শ্রুতি অনুসারে “প্রদীপবদাবেশতথাহি দর্শয়তি” (৪।৪।১৫) এই সূত্রের দ্বারা ইহাও বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষ নিজের ইচ্ছানুসারে কায়ব্যূহ রচনা অর্থাৎ নানা শরীর নির্মাণ করিয়া, সেই সমস্ত শরীরে অনুপ্রবেশ করেন। বাদরায়ণ পরে “জগদ্ব্যাপারবর্জ্জং প্রকরণাদস্মিহিতত্বাচ্চ” (৪।৪।১৭) এই সূত্রের দ্বারা ইহাও বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষ পূর্বোক্ত সমস্ত বিষয়ে স্বাধীন হইয়া স্বরাট্ হন বটে, কিন্তু জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও সংহারে তাঁহার কোনই সামর্থ্য বা কর্তৃত্ব হয় না। অর্থাৎ তিনি পরমেশ্বরের আয় জগতের সৃষ্টাদি কার্য্য করিতে পারেন না। বাদরায়ণ ইহা সমর্থন করিতে পরে “ভোগমাত্রসাম্যালিঙ্গাচ্চ” (৪।৪।২১) এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরের সহিত মুক্ত পুরুষের কেবল ভোগমাত্রে সাম্য হয় অর্থাৎ তাঁহার ভোগই কেবল পরমেশ্বরের তুল্য হয়, শক্তি তাঁহার তুল্য হয় না। এ জন্তই মুক্ত পুরুষ পরমেশ্বরের আয় সৃষ্টি, স্থিতি ও সংহার করিতে পারেন না। শ্রুতিতে অনাদিসিদ্ধ পরমেশ্বরই সৃষ্টাদিকর্ত্তা বলিয়া কথিত হইয়াছেন। অবশ্যই আপত্তি হইতে পারে যে, তাহা হইলে মুক্ত পুরুষের ঐশ্বর্য্য পরমেশ্বরের আয় নিরতিশয় না হওয়ায় উহা লৌকিক ঐশ্বর্য্যের আয় কোন কালে অবশ্যই বিনষ্ট হইবে, উহা কখনই চিরস্থায়ী হইতে পারে না। সুতরাং কোন কালে মুক্ত পুরুষেরও পুনরাবৃতি স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু তাহা হইলে আর তাঁহাকে মুক্ত বলা যায় না। এতদ্বত্তরে বেদান্তদর্শনের সর্বশেষে বাদরায়ণ সূত্র বলিয়াছেন,—“অনাবৃতিঃ শব্দানাবৃতিঃ শব্দাং”। অর্থাৎ ছান্দোগ্য উপনিষদের সর্বশেষোক্ত “নচ

পুনরাবর্ততে নচ পুনরাবর্ততে” এই শব্দপ্রমাণবশতঃ ব্রহ্মলোকগত সেই মুক্ত পুরুষের পুনরাবর্তি হয় না, ইহা সিদ্ধ আছে। সূত্রাং ঐরূপ মুক্ত পুরুষের পুনরাবর্তির আপত্তি হইতে পারে না। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে।

এখন প্রশ্ন এই যে, উপনিষদে নানা স্থানে যখন মুক্ত পুরুষের নানারূপ ঐশ্বর্য্য ও সংকল্পমাত্রেরই সূখসম্ভোগের বর্ণন আছে এবং বেদান্তদর্শনের শেষ পাদে ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থিত হইয়াছে, তখন মুক্ত পুরুষের সূখ হুঃখ কিছুই থাকে না, তখন তাঁহার কোন বিষয়ে জ্ঞানই থাকে না, এই সিদ্ধান্ত কিরূপে স্বীকার করা যায়? ঐতিপ্রামাণ্যবাদী সমস্ত দর্শনকারই যখন ঐতি অনুসারে মুক্ত পুরুষের সূখসম্ভোগাদি স্বীকার করিতে বাধ্য, তখন উক্ত সিদ্ধান্তে তাঁহাদিগের মধ্যে বিবাদই বা কিরূপে হইয়াছে? ইহাও বলা আবশ্যক। এতদ্বত্তরে বক্তব্য এই যে, উপনিষদে ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষদিগের সম্বন্ধেই পূর্বোক্তরূপ ঐশ্বর্য্যাদি কথিত হইয়াছে। “ব্রহ্মলোকান্ গময়তি তে তেষু ব্রহ্মলোকেষু পরাঃ পরাবতো বসন্তি” (বৃহদারণ্যক—৬;২।১৫) ইত্যাদি ঐতি এবং ছান্দোগ্য-পনিষদের সর্ব্বশেষে “স খৰ্বেবং বর্ত্তয়ন্ যাবদায়ুষং ব্রহ্মলোকমভিসম্পদ্যতে, নচ পুনরাবর্ততে নচ পুনরাবর্ততে” এই ঐতিবাক্যের দ্বারা উপনিষদের ঐরূপ তাৎপর্য্য বুঝা যায়। সূত্রাং বেদান্ত-দর্শনের শেষ পাদে মহর্ষি বাদরায়ণও উক্ত ঐতি অনুসারেই ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষের সম্বন্ধেই পূর্বোক্ত ঐশ্বর্য্যাদি সমর্থন করিয়াছেন। এবং যাহারা উপাসনাবিশেষের ফলে ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত হইয়া, সেখান হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া, তাহার ফলে মহাপ্রলয়ে হিরণ্যগর্ভের সহিত বিদেহ-কৈবল্য বা নির্মাণ মুক্তি লাভ করিবেন, তাঁহাদিগের কখনই পুনরাবর্তি হইবে না, ইহাই ছান্দোগ্য উপনিষদের সর্ব্বশেষ বাক্যের তাৎপর্য্য। “নারায়ণ” প্রভৃতি উপনিষদে “তে ব্রহ্মলোকে তু পরাস্তকালে পরামৃত্যং পরিমুচ্যন্তি সর্কে” এই ঐতিবাক্যের দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত স্পষ্টই কথিত হইয়াছে। তদনুসারে বেদান্তদর্শনে মহর্ষি বাদরায়ণও পূর্বে “কার্য্যাত্ময়ে তদধ্যক্ষণ সহাতঃ পরমভিধানাৎ” (৪।৩।১০) এই সূত্রের দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়াছেন এবং উহার পরে “স্বতেশ্চ” এই সূত্রের দ্বারা স্মৃতিশাস্ত্রেও যে উক্ত সিদ্ধান্তই কথিত হইয়াছে, ইহা বলিয়া উক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি আচার্য্যগণ—“ব্রহ্মণা সহ তে সর্কে সম্প্রাপ্তে প্রতিসঞ্চরে। পরন্তান্তে কৃতাত্মানঃ প্রবিশন্তি পরং পদং—” এই স্মৃতিবচন উদ্ধৃত করিয়া বাদরায়ণের উক্ত সিদ্ধান্ত প্রতিপাদন করিয়াছেন। বাদরায়ণ তাঁহার পূর্বোক্ত ঐতি-স্মৃতি-সম্মত সিদ্ধান্তানুসারেই বেদান্তদর্শনের সর্ব্বশেষে “অনাবর্ত্তিঃ শব্দানাবর্ত্তিঃ শব্দাৎ” এই সূত্রের দ্বারা ব্রহ্মলোক হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া, মহাপ্রলয়ে হিরণ্যগর্ভের সহিত নির্বাণপ্রাপ্ত পুরুষেরই আর পুনরাবর্ত্তি হয় না, ইহাই বলিয়াছেন। এবং ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষবিশেষের কালে নির্বাণ মুক্তি লাভ অবশ্যস্তাবী, এই জ্ঞানই তাঁহাদিগকেই প্রথমেও মুক্ত বলিয়া ঐতি অনুসারে প্রথমে তাঁহাদিগের নানাবিধ ঐশ্বর্য্যাদি বর্ণন করিয়াছেন। কিন্তু ব্রহ্মলোকপ্রাপ্তিই যে চরম পুরুষার্থ বা প্রকৃত মুক্তি, ইহা তিনি বলেন নাই। তাঁহার পূর্বোক্ত অগ্গা সূত্রের পর্যালোচনা করিলে তাঁহার পূর্বোক্ত-রূপ সিদ্ধান্ত বিষয়ে কোন সংশয় থাকিতে পারে না। কিন্তু ইহাও জানা আবশ্যক যে, ব্রহ্মলোক-

প্রাপ্ত সমস্ত পুরুষেরই যে পুনরাবৃত্তি হয় না, তাঁহারা সকলেই যে সেখান হইতে অবশ্য তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া নির্কারণ লাভ করেন, ইহাও শাস্ত্রসিদ্ধান্ত নহে। কারণ, “আব্রহ্ম ভুবনারোকাঃ পুনরাবর্তিনোহুর্ন। নামুপেতা তু কোন্তেয় পুনর্জন্ম ন বিদ্যতে॥” (গীতা ৮।১৬)—এই ভগবদ্বাক্যে ব্রহ্মলোক হইতেও পুনরাবৃত্তি কথিত হইয়াছে। উপনিষৎ ও উক্ত ভগবদ্বাক্য প্রভৃতির সমন্বয় করিয়া উক্ত বিষয়ে পূর্বাচার্য্যগণ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, যাহারা পঞ্চাশিবিদ্যার অনুশীলন ও যজ্ঞাদি নানাবিধ কর্মের ফলে ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত হন, তাঁহাদিগের ব্রহ্মলোকেও তত্ত্বজ্ঞান জন্মে না, সুতরাং প্রলয়ের পরে তাঁহাদিগের পুনর্জন্ম অবশ্য হইয়া থাকে। কিন্তু যাহারা শাস্ত্রানুসারে ক্রমমুক্তিফলক উপাসনাবিশেষের ফলে ব্রহ্মলোক প্রাপ্ত হন, তাঁহারা ব্রহ্মলোকে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া মহাপ্রলয়ে হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মার সহিত নির্কারণ মুক্তি লাভ করেন। সুতরাং তাঁহাদিগের আর পুনর্জন্ম হইতে পারে না। পূর্বোক্ত ভগবদ্গীতা-শ্লোকের টীকায় পূজ্যপাদ শ্রীধর স্বামীও এই সিদ্ধান্ত স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন*।

এখন বুঝা গেল যে, ব্রহ্মলোকস্থ পুরুষের নানাবিধ ঐশ্বর্য্য ও নানা সুখসম্ভোগ শ্রুতিসিদ্ধ হইলেও ব্রহ্মলোক হইতে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া বিদেহ কৈবল্য বা নির্কারণ-মুক্তি লাভ করিলে তখন সেই পুরুষের কিরূপ অবস্থা হয়, তখন তাঁহার কোনরূপ সুখসম্ভোগ হয় কি না? এই বিষয়েই দার্শনিক আচার্য্যগণের মধ্যে মতভেদ হইয়াছে ও নানা কারণে তাহা হইতে পারে। উপনিষদে নানা স্থানে নানা ভাবে মুক্ত পুরুষের অবস্থা বর্ণিত হইয়াছে। সেই সমস্ত শ্রুতিবাক্যের ব্যাখ্যাভেদেও মুক্তির স্বরূপবিষয়ে নানা মতভেদ হইয়াছে। কিন্তু সকল মতেই মুক্তি হইলে যে আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয়, পুনর্জন্মের সম্ভাবনা না থাকায় আর কখনও কোনরূপ দুঃখের সম্ভাবনাই থাকে না, ইহা স্বীকৃত সত্য। এ জন্ম মহর্ষি গোতম “তদত্যন্তবিশ্রামোহপর্বণঃ” (১.১।১২) এই সূত্রের দ্বারা মুক্তির ঐ সর্বসম্মত স্বরূপই বলিয়া গিয়াছেন। তাঁহার মতের ব্যাখ্যাভা ভাষ্যকার বাংলায়ন প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ মুক্তি হইলে তখন আত্মার কোনরূপ জ্ঞানই জন্মে না, তখন তাহার কোন সুখসম্ভোগাদিও হয় না, হইতেই পারে না, আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিনাত্রই মুক্তির স্বরূপ, এই মতই বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। তাঁহাদিগের মূলকথা এই যে, জীবাত্মাতে অনাদি কাল হইতে যে নিত্য সুখ বিদ্যমান আছে, এ বিষয়ে কিছুমাত্র প্রশ্নই নাই। জীবাত্মার সুখসম্ভোগ হইলে উহা শরীরাদি কারণ-জন্মই হইবে। কিন্তু নির্কারণ মুক্তি হইলে তখন শরীরাদি কারণ না থাকায় কোন সুখসম্ভোগ বা কোনরূপ জ্ঞানই জন্মিতে পারে না। পরন্তু যদি তখন কোন সুখের উৎপত্তি স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে উহার পূর্বে বা পরে কোন দুঃখের উৎপত্তিও স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, সুখমাত্রই দুঃখানুযুক্ত। যে সুখের পূর্বে বা পরে কোন দুঃখের উৎপত্তি হয় না, এমন সুখ জগতে নাই। সুখভোগ করিতে হইলে দুঃখভোগ অবশ্যস্তাবী। দুঃখকে পরিত্যাগ করিয়া নিরবচ্ছিন্ন সুখভোগ

১. ব্রহ্মলোকস্থাপি বিনাশিত্বং তত্ত্বজ্ঞানমুৎপন্নজ্ঞানামবশ্যস্তাবি পুনর্জন্ম। য এবং ক্রমমুক্তিফলাভিরূপাস-নাভিব্রহ্মলোকং প্রাপ্তান্ত্যমেব তত্ত্বোৎপন্নজ্ঞানং ব্রহ্মা সহ যোগো নাশ্চেষ্টা। নামুপেতা বর্তমানানান্ত পুনর্জন্ম নাশ্চেষ্টা।—স্বামিগীতা।

অসম্ভব। স্বৰ্গভোগী দেবগণও অনেক দুঃখ ভোগ করেন। এ জ্ঞাত্ত্ব মুমুক্শু ব্যক্তির স্বৰ্গকামনা করেন না। তাঁহারা স্বৰ্গেও হেয়ত্ববুদ্ধিবশতঃ কেবল আত্মান্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তিই চাহেন। মুক্তিকালে কোনরূপ দুঃখভোগ হইলে ঐ অবস্থাকে কেহই মুক্তি বলিয়া স্বীকার করিতে পারেন না ও করেন না। পরন্তু ছান্দোগ্য উপনিষদে মুক্ত পুরুষের অনেক সুখভোগের বৰ্ণন থাকিলেও শেষে যখন “অশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্ৰিয়ে স্পৃশতঃ” এই বাক্যের দ্বারা মুক্ত পুরুষের শরীর এবং সুখ ও দুঃখ থাকে না, ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে, তখন উহাই তাঁহার নিৰ্বাণাবস্থার বৰ্ণন বুঝা যায়। অর্থাৎ ব্রহ্মলোকে শরীর ও বহুবিধ সুখ থাকিলেও ব্রহ্মলোক হইতে নিৰ্বাণ মুক্তিনাভ হইলে তখন আর তাঁহার শরীর ও সুখ দুঃখ কিছুই থাকে না, ইহাই তাৎপৰ্য্য বুঝা যায়। সুতরাং নিৰ্বাণ মুক্তি-প্রাপ্ত পুরুষের কোনরূপ সুখসন্তোগই আর কোন প্রমাণদ্বারা সিদ্ধ হইতে পারে না। পরন্তু মুক্ত-পুরুষের নিত্যসুখসন্তোগ স্বীকার করিলে তাহার নিত্যশরীরও স্বীকার করিতে হয়। কারণ, শরীর ব্যতীত কোন সুখসন্তোগ যুক্তিযুক্ত নহে। উহার সৰ্বসম্মত কোন দৃষ্টান্ত নাই। কিন্তু নিত্যশরীরের অস্তিত্বে কোন প্রমাণ নাই। যে শরীর মুক্তির পূৰ্বে থাকে না, তাহার নিত্য সন্তব্যই নহে। নিত্যশরীরের অস্তিত্ব না থাকিলে নিত্যসুখের অস্তিত্বও স্বীকার করা যায় না। সুতরাং শ্রুতি ও স্মৃতিতে মুক্ত পুরুষের আনন্দবোধক যে সমস্ত বাক্য আছে, তাহাতে “আনন্দ” ও “সুখ” শব্দের আত্মান্তিক দুঃখাভাবই লাক্ষণিক অর্থ, ইহাই স্বীকার্য্য। ঐ আত্মান্তিক দুঃখাভাবই পরমপুরুষার্থ। মুচ্ছাদি অবস্থায় দুঃখাভাব থাকিলেও পরে চৈতন্ত্যলাভ হইলে পুনৰ্বার নানাবিধ দুঃখভোগ হওয়ার উহা আত্মান্তিক দুঃখাভাব নহে। সুতরাং পূৰ্ব্বোক্তরূপ মোক্ষাবস্থাকে মুচ্ছাদি অবস্থার তুল্য বলা যায় না। সুতরাং মুচ্ছাদি অবস্থার ত্রায় পূৰ্ব্বোক্তরূপ মুক্তিনাভে কাহারই প্রবৃত্তি হইতে পারে না, উহা পুরুষার্থই হয় না, এই কথাও বলা যায় না। সুখের ত্রায় দুঃখনিবৃত্তিও যখন একতর প্রয়োজন, তখন কেবল দুঃখনিবৃত্তির জ্ঞাত্ত্ব বুদ্ধিমান ব্যক্তিদিগের প্রবৃত্তি হইতে পারে ও হইয়া থাকে। সুতরাং দুঃখনিবৃত্তিমাত্রও পুরুষার্থ, ইহা স্বীকার্য্য। দুঃখনিবৃত্তিমাত্র উদ্দেশ্য করিয়াও অনেকে সময়বিশেষে মুচ্ছাদি অবস্থা, এমন কি, অপার দুঃখজনক আত্মহত্যাকার্য্যও প্রবৃত্ত হইতেছে, ইহাও সত্য। পরন্তু সুখদুঃখাদিশৃংখাবস্থা যে, সকলেরই অপ্রিয় বা বিদ্বিষ্ট, ইহাও বলা যায় না। কারণ, বোগিগণের নিৰ্ব্বিকল্পক সমাধির অবস্থাও সুখদুঃখাদিশৃংখাবস্থা। কিন্তু উহা তাঁহাদিগের নিত্যস্ত প্রিয় ও কাম্য। তাঁহারা উহার জ্ঞাত্ত্ব বহু সাধনা করিয়া থাকেন, এবং মুমুক্শুর পক্ষে উহার প্রয়োজনও শাস্ত্রসম্মত। ফলকণা, আত্মান্তিক দুঃখনিবৃত্তি যখন মুমুক্শু মাত্ৰেরই কাম্য এবং মুক্তি হইলে যাহা সৰ্বমতেই স্বীকৃত সত্য, তখন উহা লাভ করিতে হইলে যদি আত্মার সুখদুঃখাদিশৃংখা জড়াবস্থাই উপস্থিত হয়, তাহা হইলে উহাই স্বীকার্য্য। বৈশেষিকসম্প্রদায় এবং সাংখ্য ও পাঁতঞ্জলসম্প্রদায়ের আচার্য্যগণ মুক্তির স্বরূপ বিষয়ে পূৰ্ব্বোক্ত-রূপ নতই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। পূৰ্ব্বমীমাংসাসাংখ্যগণের মধ্যেও অনেকে উক্ত নতই সমর্থন করিয়াছেন। এ বিষয়ে পার্থনারথি মিশ্র প্রভৃতির কথা পূৰ্বে লিখিত হইয়াছে।

পরিশেষে বলব্য এই যে, যাহারা পূৰ্ব্বোক্তরূপ সুখবিহীন মুক্তি চাহেন না, পরন্তু উহাকে উপহাস

করিয়া “বরং বৃন্দাবনে রম্যে শৃগালং ব্রজাশ্রমং । ন চ বৈশিষ্ট্যিকং মুক্তিং প্রাপ্তিগামি কদাচন ॥” ইত্যাদি শ্লোক পাঠ করেন, তাঁহাদিগের সুখভোগে অবশ্যই কামনা আছে। তাঁহারা পূর্বোক্তরূপ মুক্তিকে পুরুষার্থ বলিয়াই বুঝিতে পারেন না। কিন্তু পূর্বোক্ত মতেও তাঁহাদিগের কামনানুসারে বহু সুখসন্তোষ-লিপ্সা চরিতার্থ হইতে পারে। কারণ, নির্বাণমুক্তি পূর্বোক্তরূপ হইলেও উহার পূর্বে সাধনাবিশেষের ফলে ব্রহ্মলোকে যাইয়া মহাপ্রলয়কাল পর্য্যন্ত বহু সুখ ভোগ করা যায়, ইহা পূর্বোক্ত মতেও স্বীকৃত। কারণ, উহা শাস্ত্রসম্মত সত্য। ব্রহ্মলোকে মহাপ্রলয়কাল পর্য্যন্ত নানাবিধ সুখসন্তোষ করিয়াও বাঁহাদিগের তৃপ্তি হইবে না, আরও সুখ-সন্তোষে কামনা থাকিবে, তাঁহারা পুনর্বার জন্মগ্রহণ করিয়া, আবার সাধনাবিশেষের দ্বারা পূর্ববৎ ব্রহ্মলোকে যাইয়া, আবার মহাপ্রলয়কাল পর্য্যন্ত নানাবিধ সুখ সন্তোষ করিবেন। সুখ-সন্তোষের কামনা থাকিলে সাধনাবিশেষের সাহায্যে শ্রীভগবান্ সেই অধিকারীকে নানাবিধ সুখ প্রদান করেন, এ বিষয়ে কোন সংশয় নাই। সাধনাবিশেষের ফলে বৈকুণ্ঠাদি লোকে যাইয়াও নানাবিধ সুখ সন্তোষ করা যায়, ইহাও শাস্ত্রসম্মত সত্য। কারণ, “সালোক্য” প্রভৃতি চতুর্বিধ মুক্তিও শাস্ত্রে কথিত হইয়াছে। পঞ্চম মুক্তি “সামুজ্য”ই নির্বাণ মুক্তি, উহাই চরম মুক্তি বা মুখ্যমুক্তি। প্রাচীন মুক্তিবাদ গ্রন্থে উক্ত পঞ্চবিধ মুক্তি ব্যাখ্যাত হইয়াছে। শ্রীভগবানের সহিত সমান লোকে অর্থাৎ বৈকুণ্ঠে অবস্থানকে (১) “সালোক্য” মুক্তি বলে। শ্রীভগবানের সহিত সমানরূপতা অর্থাৎ শ্রীবৎসাদি চিহ্ন ও চতুর্ভূজ শরীরবত্তাকে (২) “সাক্ষ্য” মুক্তি বলে। শ্রীভগবানের ঐশ্বর্য্যের তুল্য ঐশ্বর্য্যই (৩) “সাম্প্রী” মুক্তি। ঐরূপ ঐশ্বর্য্যাদিবিশিষ্ট হইয়া শ্রীভগবানের অতিশমীপে নিয়ত অবস্থানই (৪) “সামীপ্য” মুক্তি। এই চতুর্বিধ মুক্তির কোনকালে বিনাশ অবশ্যম্ভাবী, এ জন্ম উহা মুখ্যমুক্তি নহে, উহাতে চিরকালের জন্ম আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তি হয় না। কিন্তু বাঁহাদিগের সুখভোগে কামনা আছে এবং নিজের অধিকার ও কৃতি অনুসারে বাঁহারা ঐরূপ সুখসাধন সাধনাবিশেষের অনুষ্ঠান করিয়াছেন, তাঁহারা সাধনাবিশেষের ফলে ব্রহ্মলোকে অথবা বৈকুণ্ঠাদি স্থানে যাইয়া অবশ্যই নানাবিধ সুখ-সন্তোষ করিবেন। ঐরূপে পুনঃ পুনঃ মহাপ্রলয়কাল পর্য্যন্ত নানাবিধ সুখ-সন্তোষ করিয়া বাঁহাদিগের কোন কালে

১। সালোক্যমথ সাক্ষ্যং সাম্প্রীঃ সামীপ্যমেব চ।

সামুজ্যক্ষেতি মুনয়ো মুক্তিং পঞ্চবিধাং বিদুঃ ॥

তত্র ভগবতঃ সমমেকস্মিন্ লোকে বৈকুণ্ঠেষু অবস্থানং “সালোক্যং”। “সাক্ষ্য”ঞ্চ ভগবতা সহ সমানরূপতা, শ্রীবৎস-বনমালা-সম্মী-সরস্বতীযুক্ত চতুর্ভূজশরীরাবচ্ছিন্নত্বমিতি যাবৎ। “সালোক্য”ংপি চতুর্ভূজাবচ্ছিন্নত্বমন্তোষ, বৈকুণ্ঠবাসিনাং সর্ব্ববাসেশ্চ চতুর্ভূজত্বং, পদস্ত শ্রীবৎসাদিকপাশেষবিশেষণ বৈশিষ্ট্যং ন তত্রৈতি তদপেক্ষয়া তস্তাধিক্যং। “সাম্প্রী”ভগবৎঐশ্বর্য্যসমানমৈশ্বর্য্যং, কর্তৃমকর্তৃমন্তথা কর্তৃং সমর্থত্বং। “সামীপ্য”ঞ্চ তথাবিশেষ্যবিশেষণাদিমুক্তাহে সতি ভগবতঃ ততিসমাণে নিহতমবস্থানং। “সামুজ্য”ঞ্চ নির্বাণং। তচ্চ স্মার্তবৈশিষ্ট্যমতে অভ্যন্ত-দুঃখনিবৃত্তিঃ। সালোক্য বিধিঃ দুঃখনিবৃত্তিবৎপি নানাব্যাপ্তিকী, তস্ত ক্ষমিতয়া তদনন্তরমন্ততশ্চরম-দুঃখৈস্তবেৎপাদ্যাদিতি ন তদদশ্যমতিপ্রসঙ্গঃ। অতঃ সালোক্যাদেঃ স্বতঃ পুরুষার্থত্বাৎ তদন্তরং শরীর-পরিগ্রহেণ বন্ধমন্তাবচ্ছিন্নং তুচ্ছতয়া নির্বাণমেবাদেহ। তদ্বজ্জনে তাত্ত্বিক্যাণাং প্রবৃত্তে নির্বাণমেব অপবর্গ-পদশব্দাঃ। অন্তেষাং গোণমুক্তিপদযোগ্যবিসম্বৃত্তিঃ।—প্রাচীন মুক্তিবাদ।

তত্ত্বজ্ঞান লাভ হইবে, তাঁহারা তখন নিৰ্বাণ মুক্তি লাভ করিবেন। তখন তাঁহাদিগের স্বখ-
ভোগে কিছুমাত্র কামনা না থাকায় স্বখভোগ বা কোন বিষয়ে কিছুমাত্র জ্ঞান না থাকিলেও কোন
ক্ষতি বুঝা যায় না এবং সেইরূপ অবস্থায় তাঁহাদিগের মুক্তিবিষয়েও কোন সন্দেহ করা যায় না।
কারণ, আত্যন্তিক চুঃখনিবৃত্তি হইয়া গেলে আর কখনও পুনৰ্জন্মের সম্ভাবনাই না থাকিলে তখন
তাঁহাকে মুক্ত বলিয়া স্বীকার করা যায় না। ঐরূপ ব্যক্তির মুক্তি বিষয়ে সংশয়ের কোনই
কারণ দেখা যায় না। প্রথম অধ্যায়ে ভাষাকার বাৎস্তায়নও পূৰ্বোক্ত নিজ মত সমর্থন করিতে
সৰ্বশেষে ঐরূপ কথাই বলিয়া গিয়াছেন। তাঁহার যুক্তি পূৰ্বেই ব্যাখ্যাত হইয়াছে। এবং তাঁহার
বিরুদ্ধ পক্ষে যাহা বলা যায়, তাহাও ইতঃপূৰ্বে লিখিত হইয়াছে। উক্ত বিষয়ে মহৰ্ষি গোতমের
প্রকৃত মত কি ছিল, এ বিষয়েও মতভেদের সমর্থন ও সমালোচনা করা হইয়াছে। সুধী পাঠকগণ
ঐ সমস্ত কথায় প্রাধান্য করিয়া প্রকৃত রহস্য নিৰ্ণয় করিবেন।

পূৰ্বে যে নিৰ্বাণ মুক্তির কথা বলিয়াছি, উহাই তত্ত্বজ্ঞানের চরম ফল। মুমুক্শু অধিকারীর
পক্ষে উহাই পরম পুরুষার্থ। মহৰ্ষি গোতম মুমুক্শু অধিকারীদিগের জন্মই ত্ৰায়দৰ্শনে ঐ নিৰ্বাণ
মুক্তি লাভেরই উপায় বৰ্ণন করিয়াছেন। নিৰ্বাণ মুক্তিই ত্ৰায়দৰ্শনের মুখ্য প্রয়োজন। কিন্তু
যাঁহারা ভগবৎপ্ৰেমার্থী ভক্ত, তাঁহারা ঐ নিৰ্বাণ মুক্তি চাহেন না। তাঁহারা শ্রীভগবানের সেবাই
চাহেন। ভক্ত-চূড়ামণি শ্ৰীহনুমান্ ও শ্ৰীরামচন্দ্রকে বলিয়াছিলেন যে, “যে মুক্তি হইলে আপনি
প্রভু ও আমি দাস, এই ভাব বিলুপ্ত হয়, সেই মুক্তি আমি চাই না”। ভক্তগণ যে শ্রীভগবানের
সেবা ব্যতীত “সালোক্য” প্রভৃতি পঞ্চবিধ মুক্তিই দান করিলেও গ্রহণ করেন না, ইহা শ্ৰীমদ্ভাগবতেও
কথিত হইয়াছে^১। কিন্তু শ্ৰীমদ্ভাগবতের ঐ শ্লোকের দ্বারা ইহাও বুঝা যায় যে, যদি কোন প্রকার
মুক্তি হইলেও শ্রীভগবানের সেবা অব্যাহত থাকে, তাহা হইলে তাদৃশ মুক্তি ভক্তগণও গ্রহণ
করেন। অর্থাৎ শ্রীভগবানের সেবাস্থ্য কোন প্রকার মুক্তিই দান করিলেও তাঁহারা গ্রহণ করেন
না। বস্তুতঃ গোড়ীয়া বৈষ্ণবাচার্য্যগণের মতে ভগবৎপ্ৰেমের ফলে বৈকুণ্ঠে শ্রীভগবানের পার্শ্বদ
হইয়া ভক্তগণের যে অনন্তকাল অবস্থান হয়, তাহাকেও “সালোক্য” বা “সানীপ্য” মুক্তিও বলা
যাইতে পারে। তবে ঐ অবস্থায় ভক্তগণ সতত শ্রীভগবানের সেবা করেন, ইহাই বিশেষ। মুক্ত
পুরুষগণও যে লীলার দ্বারা দেহ ধারণপূৰ্ব্বক শ্রীভগবানের সেবা করেন, ইহাও গোড়ীয়া বৈষ্ণবা-
চার্য্যগণ সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। সে যাহা হউক, এখন তাঁহাদিগের মতে নিৰ্বাণ মুক্তির স্বরূপ
কি? নিৰ্বাণ মুক্তি হইলে তখন সেই মুক্ত জীবের কিরূপ অবস্থা হয়, ইহা দেখা আবশ্যক।
এ বিষয়ে তাঁহাদিগের নানা গ্রন্থে নানারূপ কথা আছে। ঐ সমস্ত কথার সামঞ্জস্য বিধান
করাও আবশ্যক। আমরা প্রথমে দেখিয়াছি, ‘শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত’ গ্রন্থে কৃষ্ণদাস কবিরাজ

১। ভববন্ধ ছিড়ে তন্ত্ৰে স্পৃহ্যামি ন মুক্তয়ে।

ভবান্ প্রভুরহং দাস ইতি যত্র বিলুপ্যতে ॥

২। সালোক্য-সান্দি-সানীপ্য-সাক্ষৈশ্চ কথয়তু।

দীপ্যমানং ন গৃহন্তি বিনা মৎসেবনং জনাঃ ॥ শ্ৰীমদ্ভাগবত। ৩।২২।১৩।

মহাশয় লিখিয়াছেন,—“নির্কীর্শেষ ব্রহ্ম সেই কেবল জ্যোতির্ময়। সাযুজ্যের অধিকারী তাহা পায় লয়।” (আদিশীলা, ৫ম পঃ)। উহার পূর্বের লিখিয়াছেন,—“সায়ুজ্য না চায় ভক্ত যাতে ব্রহ্ম ঐক্য” (ঐ, ৩ পঃ)। ইহার দ্বারা সুস্পষ্টই বুঝা যায় যে, নির্কীর্শেষ ব্রহ্মের অস্তিত্ব এবং সায়ুজ্য অর্থাৎ নির্কীর্ণ মুক্তি হইলে তখন সেই মুক্ত জীবের ঐ ব্রহ্মের সহিত ঐক্য, ইহা কৃষ্ণদাস কবিরাজ মহাশয়ের গুরুলব্ধ সিদ্ধান্ত। কিন্তু গৌড়ীর বৈষ্ণবচার্য্য ব্রহ্মহুত্রভাষ্যকার শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় ঐ সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন নাই। ইহাদিগের পূর্বে প্রভুপাদ শ্রীল সনাতন গোস্বামী মহাশয় তাঁহার “বৃহদ্ভাগবতামৃত” গ্রন্থে বহু বিচারপূর্বক সিদ্ধান্ত বলিয়া গিয়াছেন যে, মুক্তি হইলেও তখনও প্রায় সমস্ত মুক্ত পুরুষেরই ব্রহ্মের সহিত নিত্যসিদ্ধ ভেদ থাকিবেই। তিনি সেখানে তাঁহার ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থনের জন্য টীকায় বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের ব্রহ্মের সহিত ভেদ থাকে বলিয়াই “মুক্তা অপি লীলয়া বিগ্রহং কৃৎনা ভগবন্তং বিরাজন্তি” এই শ্রীশঙ্করাচার্য্য ভগবৎপাদের বাক্য এবং অত্যাশ্চর্য্য অনেক মহাপুরাণাদিবাক্য সংগত হয়। অত্যাশ্চর্য্য যদি মুক্তি হইলে তখন পরব্রহ্মে লয়বশতঃ তাঁহার সহিত ঐক্য বা অভেদই হয়, তাহা হইলে লীলার দ্বারা দেহ ধারণ করিবে কে? উহা অসম্ভব এবং তখন আবার ভক্তিবশতঃ নারায়ণপরায়ণ হওয়াও অসম্ভব। অর্থাৎ পূর্বোক্ত শঙ্করাচার্য্যের বচনে ও পুরাণাদির বচনে যখন মুক্ত পুরুষেরও আবার দেহ ধারণপূর্বক ভগবদ্ভজনের কথা আছে, তখন মুক্তি হইলে ব্রহ্মে লয়প্রাপ্তি ও তাঁহার সহিত যে অভেদ হয়, ইহা সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। আমরা কিন্তু ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য যে “মুক্তা অপি লীলয়া বিগ্রহং কৃৎনা” ইত্যাদি বাক্য কোথায় বলিয়াছেন, তাহা অনুসন্ধান করিয়াও পাই নাই। উহা বলিলেও নির্কীর্ণপ্রাপ্ত মুক্ত পুরুষের সম্বন্ধেও যে তিনি ঐরূপ কথা বলিয়াছেন, ইহা বুঝিবার পক্ষে কোন সাধক নাই। পরন্তু বাধকই আছে। সনাতন গোস্বামী মহাশয় সেখানে পরে আরও বলিয়াছেন যে, পরমেশ্বরে লয় প্রাপ্ত হইলেও নৃদেহ মহামুনির পুনর্বার নারায়ণরূপে প্রাক্তর্ভাব হইয়াছিল, ইহা পদ্মপুরাণে কার্ত্তিকমাহাত্ম্যপ্রসঙ্গে বর্ণিত আছে। এবং পরমেশ্বরে লয় প্রাপ্ত হইলেও বেশী সহিত ব্রাহ্মণের পুনর্বার ভাষ্য সহিত প্রহ্লাদরূপে আবির্ভাব হইয়াছিল, ইহাও বৃহন্নারসিংহ পুরাণে নৃসিংহচতুর্দশী ব্রতপ্রসঙ্গে বর্ণিত আছে। এইরূপ আরও অনেক উপাখ্যান প্রভৃতি উক্ত বিষয়ে প্রমাণ জানিবে। সনাতন গোস্বামী মহাশয়ের শেবোক্ত এই সকল কথার সহিত তাঁহার পূর্বোক্ত কথার বিরূপে সামঞ্জস্য হয়, তাহা স্ত্রী পাঠকগণ বিচার করিবেন। পরন্তু তিনি ঐ স্থলে সর্বশেষে লিখিয়াছেন যে, “প্রায় ইতি কদাচিৎ কস্তাপি ভগবদিচ্ছয়া সাযুজ্যখ্যানির্কীর্ণাভিপ্রায়েণ।” অর্থাৎ তিনি পূর্বোক্ত শ্লোকে “মুক্তো সত্যামপি প্রায়ঃ” এই তৃতীয় চরণে যে “প্রায়ন্” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, তাহার তাৎপর্য্য এই যে, কদাচিৎ কোন ব্যক্তির ভগবদিচ্ছায় যে সাযুজ্যানামক নির্কীর্ণ মুক্তি হয়, ঐ মুক্তি হইলে তখন তাঁহার ব্রহ্মের সহিত ভেদ থাকে না। তাহা হইলে বুঝা যায় যে, নির্কীর্ণ মুক্তি হইলে জীব ও ব্রহ্মের যে অভেদই হয়, ইহা সনাতন গোস্বামী মহাশয়ও স্বীকার করিয়াছেন।

তবে তাঁহাৰ মতে তখন ঐ অভেদ কিৰূপে ইহা বিচার্য। বস্তুতঃ নিৰ্বাণ মুক্তি হইলে তখন যে, সেই জীৱেৰ ব্ৰহ্মেৰ সহিত একত্ব বা অভেদ হয়, ইহা শ্ৰীমদ্ভাগবতেরও সিদ্ধান্ত বলিয়া আমৰা বুঝিতে পাৰি। কাৰণ, শ্ৰীমদ্ভাগবতের পূৰ্বোক্ত “সানোক্য-সাস্তি-সামীপ্য-সাক্ষ্যৈকত্বমপুত”— ইত্যাদি শ্লোকে পঞ্চম মুক্তি নিৰ্বাণকে “একত্ব”ই বলা হইয়াছে। এবং উহাৰ পূৰ্বেও “নৈকাত্মতাং মে স্পৃহয়ন্তি কেচিৎ” ইত্যাদি শ্লোকে নিৰ্বাণ মুক্তিকেই “একাত্মতা” বলা হইয়াছে। (পূৰ্ববৰ্তী ১৩৯ পৃষ্ঠা দ্ৰষ্টব্য)। পৰন্তু শ্ৰীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধের দশম অধ্যায়ে পুৰাণেৰ দশ লক্ষণেৰ বৰ্ণনায় “মুক্তিহিত্বাহত্থা রূপং স্বরূপেণ ব্যবস্থিতিঃ”—এই শ্লোকে নবম লক্ষণ মুক্তিৰ যে স্বৰূপ বৰ্ণিত হইয়াছে, তদ্বাৰা অদ্বৈতবাদিনস্বত মুক্তিই যে, শ্ৰীমদ্ভাগবতে মুক্তি বলিয়া কথিত হইয়াছে এবং টীকাৰ প্ৰাপ্যাদ শ্ৰীধৰ স্বামীও যে, সেখানে অদ্বৈত মতেরই স্পষ্ট ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন, ইহাও পূৰ্বে লিখিত হইয়াছে (১৩৫ পৃষ্ঠা দ্ৰষ্টব্য)। প্ৰভুপাদ শ্ৰীজীৱ গোস্বামী সেখানে একটু অত্ৰুপ ব্যাখ্যা কৰিলেও তাঁহাৰ পিতৃব্য ও শিক্ষাগুরু বৈষ্ণৱাচাৰ্য্য প্ৰভুপাদ শ্ৰীল সনাতন গোস্বামী কিন্তু শ্ৰীমদ্ভাগবতের উক্ত শ্লোকোক্ত মুক্তিকে অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিকদম্প্রদায়ের মত বলিয়াই স্বীকাৰ কৰিয়া গিয়াছেন। কাৰণ, তিনি তাঁহাৰ “বৃহদ্ভাগবতামৃত” গ্রন্থে মুক্তিৰ স্বৰূপ বিষয়ে যে মতব্ৰয়ের উল্লেখ কৰিয়াছেন, তন্মধ্যে শেষোক্ত মত যে বিবৰ্ত্তবাদী বৈদান্তিকদম্প্রদায়ের মুখ্য মত এবং শ্ৰীমদ্ভাগবতের দ্বিতীয় স্কন্ধেৰ পূৰ্বোক্ত শ্লোকেও ঐ মতই কথিত হইয়াছে, ইহা তিনি সেখানে টীকাৰ স্পষ্ট প্ৰকাশ কৰিয়া গিয়াছেন। পৰন্তু শ্ৰীমদ্ভাগবতের তৃতীয় স্কন্ধে পূৰ্বলিখিত “সানোক্য-সাস্তি-সামীপ্য” ইত্যাদি শ্লোকের পরশ্লোকেই আত্মস্তিক ভক্তি-যোগেৰ দ্বাৰা যে ব্ৰহ্মভাব প্ৰাপ্তি হয়, ইহাও “মদ্ভাবায়োপপদ্যতে” এই বাক্যেৰ দ্বাৰা কথিত হইয়াছে বুঝা যায়। টীকাৰ শ্ৰীধৰ স্বামীও সেখানে সেইৰূপই ব্যাখ্যা কৰিয়া ব্ৰহ্মভাব-প্ৰাপ্তিকে আত্মস্তিক ভক্তিযোগেৰ আনুৰূপিক ফল বলিয়া সমাধান কৰিয়াছেন। কিন্তু আত্মস্তিক ভক্তি-যোগেৰ ফলে ব্ৰহ্মভাব প্ৰাপ্তি হইলে তখন সেই ভক্তেৰ চিৰবাস্তিত ভগবৎসেবা কিৰূপে সম্ভৱ হইতে পারে, ইহা তিনি সেখানে কিছু বলেন নাই। আত্মস্তিক ভক্তিযোগেৰ ফলে যে ব্ৰহ্মভাব-প্ৰাপ্তি হয়, ইহা শ্ৰীমদ্ভাগবতের ত্ৰায় শ্ৰীমদ্ভগবদ্গীতাৰও কথিত হইয়াছে। “লঘু-

১। সেহংশবদুঃখংবসো বাহ বিম্যাকর্ষকঃসোহধবা। মায়াকৃতান্তধাক্ষপত্যাগাৎ স্বমুত্তবোহপিবা ॥ বৃহদ্ভাগ। ২য় অঃ, ১৭৫। মায়াকৃতন্ত অন্তধাক্ষপতন্ত সংসারিতন্ত ভেদন্ত বা তাগাৎ স্বন্ত আনুৰূপন্ত ব্ৰহ্মণাহমুত্তবরূপ এব। এতচ্চ বিবৰ্ত্তবাদিনাং বেদান্তানাং মুখ্যং মতং। যথোক্তং দ্বিতীয়স্কন্ধে “মুক্তিহিত্বাহত্থাধাক্ষপং স্বরূপেণ ব্যবস্থিতি”রিতি। সনাতন গোস্বামিকৃত টীকা ॥

২। স এব ভক্তিবোধ্যা আত্মস্তিক উদাহঃঃ। যেনাতিব্ৰজা ত্ৰিগুণং মদ্ভাবায়োপপদ্যতে ॥ ৩য় স্কন্ধ— ২৯শ অঃ, ১৪শ শ্লোক। নমু ত্ৰৈগুণং হিত্বা ব্ৰহ্মভাবপ্ৰাপ্তিঃ পদমক্ষণং প্ৰসঙ্গং, সত্যং, তত্ত্ব ভক্তাবানুৰূপিক-মিত্যাহ। “সেন” ভক্তিবোধেন। “মদ্ভাবায়” ব্ৰহ্মভাবঃ—স্বমিটীকা ॥

৩। যো নামবাতিচারেণ ভক্তিবোধেব সেবতেঃ। স গুণান্ সমতাঃতাতান্ ব্ৰহ্মভূমায় কল্পতে ॥—গীতা। ১৪।২৬। “লঘুভাগবতামৃত” ১১২—১১৩ পৃষ্ঠা দ্ৰষ্টব্য ॥

ভাগবতামৃত” গ্রন্থে প্রত্নপাদ শ্রীল রূপ গোস্বামী মহাশয়ও ভগবদ্গীতার ঐ শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু সেখানে টীকাকার গৌড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় “ব্রহ্ম ভূয়” শব্দের দ্ব্যর্থার্থ বা মুখ্যার্থ পরিত্যাগ করিয়া ব্রহ্মের সাদৃশ্য অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং “নিরঞ্জনঃ পরমং সান্যমুপৈতি” এই শ্রুতি ও “পরমাত্মান্নান্যোযোগঃ” ইত্যাদি বিষ্ণুপুরাণের (২।১৫।২৭) বচনের দ্বারা তাঁহার ঐ ব্যাখ্যা সমর্থন করিয়াছেন। এবং তিনি যুক্তিও বলিয়াছেন যে, অণু জ্বা বিভূ ইহতে পারে না। অর্থাৎ জীব অণু, ব্রহ্ম বিশ্বব্যাপী, সুতরাং জীব কখনই ব্রহ্ম ইহতে পারে না, উহা অসম্ভব। সুতরাং মুক্ত জীবের বে ব্রহ্মভাবপ্রাপ্তি কথিত হইয়াছে, উহার অর্থ ব্রহ্মের সাদৃশ্যপ্রাপ্তি। অর্থাৎ মুক্ত জীব ব্রহ্ম হন না, ব্রহ্মের সদৃশ হন। ব্রহ্মের সহিত তাঁহার নিত্যদিক্ ঐকান্তিক ভেদ চিরকালই আছে ও চিরকালই থাকিবে। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয় ‘তত্ত্বসন্দর্ভে’র টীকা ও “সিদ্ধান্তরত্ন” প্রভৃতি গ্রন্থেও মধ্বাচার্য্যের মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ভেদবাদই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন, ইহা পূর্বে প্রদর্শিত হইয়াছে (১১’—১১৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।) পরন্তু তাঁহার “প্রমেরয়ত্বাবলী” গ্রন্থ দেখিলে তিনি যে শ্রীচৈতন্যসম্প্রদায়কেও মধ্বাচার্য্যের মতানুসারে জীব ও ঈশ্বরের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদবাদী বলিয়া গুরুপরম্পরাপ্রাপ্ত উক্ত মতেরই প্রচার করিয়া গিয়াছেন, এ বিষয়ে কোন সংশয় হইতে পারে না। অনুসন্ধিৎসু পাঠক উক্ত গ্রন্থ অবশ্য পাঠ করিবেন। অবশ্য শ্রীচৈতন্যদেব মধ্বাচার্য্যের সমস্ত মত গ্রহণ করেন নাই। তিনি মধ্বাচার্য্যের কোন কোন মতের প্রতিবাদও করিয়াছিলেন, ইহাও শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত গ্রন্থে (মধ্যলীলা, নবম পরিচ্ছেদে) বর্ণিত আছে। কিন্তু তিনি যে, মধ্বসম্প্রদায়ভুক্ত, মধ্বাচার্য্যই যে তাঁহার সম্প্রদায়ের পূর্ব্বাচার্য্য,—ইহা বুঝিবার অনেক কারণ আছে। উক্ত বিষয়ে শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের উক্তিই বলবৎ প্রমাণরূপে গ্রহণ করিতে হইবে। তাঁহার “প্রমেরয়ত্বাবলী” প্রভৃতি গ্রন্থকে গোপন করা যাইবে না। তাঁহাকে শ্রীচৈতন্যসম্প্রদায়ের আচার্য্য বলিয়াও অস্বীকার করা যাইবে না।

শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের পরে শাস্তিপুত্রের অদ্বৈতবংশাবতংস সর্বশাস্ত্রজ্ঞ মহামনীষী রাধামোহন গোস্বামিভট্টাচার্য্য মহাশয় শ্রীজীব গোস্বামিপাদের “তত্ত্বসন্দর্ভে”র বে অপূর্ব্ব টীকা করিয়া গিয়াছেন তাহাতে কোন স্থলে তিনি নিজমত প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন যে, অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায় দ্বিবিধ—ভাগবত এবং স্মার্ত্ত। তন্মধ্যে শ্রীধর স্বামী ভাগবতসম্প্রদায়ের অন্তর্গত, অর্থাৎ তিনি প্রথমোক্ত “ভাগবত” অদ্বৈতবাদী। শ্রীধর স্বামিপাদ প্রভৃতির মতসমূহের মধ্যে যে যে মত যুক্তি ও শাস্ত্রদ্বারা নির্ণীত, সেই সমস্ত মতই সংকলন করিয়া শ্রীজীব গোস্বামিপাদ নিজমত প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। কিন্তু তিনি শ্রীধর স্বামিপাদ প্রভৃতি কাহারও সম্প্রদায়ের অন্তর্গত নহেন। তিনি তাঁহার নিজস্বত ভক্তিশাস্ত্রের বিরুদ্ধ বলিয়া শ্রীশঙ্করাচার্য্যের মতকে উপেক্ষা করিয়া গিয়াছেন। কিন্তু শ্রীশঙ্করাচার্য্যের যে ভাগবত মত নিগূঢ়ভাবে হৃদয়গত ছিল, ইহা তাঁহার গোপীবস্ত্রহরণ বর্ণনাদির দ্বারা নির্ণয় করিয়া, পরে তাঁহার শিষ্যপরম্পরার মধ্যে ভক্তিপ্রধান মত আশ্রয় করিয়া সম্প্রদায়-ভেদ হইয়াছে। এই জন্তই অদ্বৈতবাদিসম্প্রদায়ের মধ্যে শ্রীধর

স্বামী ভাগবতসম্প্রদায়ভুক্ত “ভাগবত” অদ্বৈতবাদী। শ্রীজীব গোস্বামিপাদ তাঁহার “ভাগবত-সন্দর্ভে” বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী বৈষ্ণবাচার্য্য রামানুজের সকল মত গ্রহণ না করিলেও তাঁহার মতানুসারে মার্যবাদ নিরাস এবং জীব ও জগতের সত্যত্বাদি অনেক সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়া নিজের ব্যাখ্যার পুষ্টি বা সমর্থন করিয়াছেন। মধ্বাচার্য্য দ্বৈতবাদী হইলেও তিনি তাঁহার সকল মত গ্রহণ করেন নাই। কিন্তু মধ্বাচার্য্যের সম্বন্ধে শ্রীভগবানের ঃগুণত্ব, নিত্য প্রকৃতি এবং তাহার পরিণাম জগৎ সত্য ও ব্রহ্মের তটস্থ অংশ জীবসমূহ ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন, ইত্যাদি মত তিনি গ্রহণ করিয়াছেন। তবে মধ্বাচার্য্য প্রকৃতিকে ব্রহ্মের স্বরূপশক্তি বলিয়া স্বীকার না করায় তাঁহার মত হইতে শ্রীজীব গোস্বামিপাদের মত বিশিষ্ট। কিন্তু দ্বৈতাদ্বৈতবাদী ভাস্করাচার্য্যের মতে ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতি ব্রহ্মের স্বরূপশক্তি, জগৎ ব্রহ্মের সেই স্বরূপশক্তির পরিণাম, উক্ত মতই শ্রীজীব গোস্বামিপাদের অল্পমত বুঝা যায়। গোস্বামী ভট্টাচার্য্য এই সকল কথা বলিয়া, শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, ঐ সমস্ত মতই সাধু, কোন মতই অগ্রাহ্য নহে। কারণ, শাস্ত্র বলিয়াছেন,—“বহ্বাচার্য্যবিভেদেন ভগবন্ত-মুপাসতে”। তবে শ্রীশ্রীমহাপ্রভু শ্রীচৈতন্যদেবের মত সকল মতের সারসংগ্রহরূপ বলিয়া সকল মত হইতে মহৎ। পরন্তু যেমন শ্রীমান্ মধ্বাচার্য্য ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের সম্প্রদায় হইয়াও পরে ব্রহ্মসম্প্রদায় আশ্রয় করিয়া, ব্রহ্মহৃত্তভাষ্যাদি নির্মাণপূর্বক স্বতন্ত্রভাবে সম্প্রদায়প্রবর্তক হইয়াছিলেন, তদ্রূপ শ্রীচৈতন্যদেব স্বয়ং ভগবানের অবতার হইয়াও কোন গুরুর আশ্রয়ের আবশ্যকতা স্বীকার করিয়া, মধ্বাচার্য্যের সম্প্রদায়ভুক্ততা স্বীকারপূর্বক তাঁহার নিজ স্বরূপ অদ্বৈতাচার্য্য প্রভৃতির দ্বারা নিজমতেরই প্রবর্তন করিয়া গিয়াছেন। অর্থাৎ শ্রীচৈতন্যদেব পৃথক্ ভাবে নিজ-মতেরই প্রবর্তক, তিনি অথ কোন সম্প্রদায়ের মতপ্রচারক আচার্য্যবিশেষ নহেন। তবে তিনি গুরুশ্রয়ের আবশ্যকতা বোধে অর্থাৎ শাস্ত্রোক্ত কোন সম্প্রদায় গ্রহণের আবশ্যকতাবশতঃ নিজেকে মধ্বসম্প্রদায়ের অন্তর্গত বলিয়া স্বীকার করিয়াছিলেন।

এখানে বক্তব্য এই যে, গোস্বামিভট্টাচার্য্যের টীকার ব্যাখ্যা করিয়া “তত্ত্বসন্দর্ভে”র অনুবাদ পুস্তকে অতরূপ মন্তব্য লিখিত হইলেও (নিত্যস্বরূপ ব্রহ্মচারি সম্পাদিত তত্ত্বসন্দর্ভ, ১১৪-১৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) ইহা প্রণিধানপূর্বক বুঝা আবশ্যক যে, গোস্বামিভট্টাচার্য্যও শ্রীচৈতন্যদেবকে মাধ্বসম্প্রদায়ের অন্তর্গত বলিয়া গিয়াছেন। তিনিও শ্রীচৈতন্যদেবকে পঞ্চম বৈষ্ণবসম্প্রদায়ের প্রবর্তক বলেন নাই। কিন্তু শ্রীচৈতন্যদেব নিজেকে মাধ্বসম্প্রদায়ের অন্তর্গত বলিয়া স্বীকার করিয়াই তাঁহার নিজমতের প্রবর্তন করিয়াছেন, ইহাই তিনি বলিয়াছেন। বস্তুতঃ পদ্মপুরাণে কলিযুগে চতুর্বিধ বৈষ্ণবসম্প্রদায়েরই উল্লেখ আছে। পঞ্চম কোন বৈষ্ণবসম্প্রদায়ের উল্লেখ নাই। পরন্তু কোন সম্প্রদায়ভুক্ত না হইলে গুরুবিহীন সাধনা হইতে পারে না। সম্প্রদায়বিহীন মন্ত্র ফলপ্রদও হয় না। শ্রীবলদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ের গোবিন্দভাষ্যের টীকার প্রারম্ভে ঐ সমস্ত বিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণ প্রদর্শিত হইয়াছে। সুতরাং শ্রীচৈতন্যদেব মাধ্বসম্প্রদায়ের অন্তর্গত ঈশ্বর পুরীর শিষ্য গ্রহণ করিয়া সাধন ও নিজমতের প্রচার করিয়াছিলেন। মধ্বাচার্য্যের মতের সহিত তাঁহার মতের কোন কোন অংশে ভেদ থাকিলেও অনেক অংশে একা থাকায় তিনি মধ্ব-

সম্প্রদায়েরই শিষ্য গ্রহণ করিয়াছিলেন। তিনি রামানুজ বা নিম্বার্ক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের শিষ্য গ্রহণ করেন নাই কেন? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু শ্রীচৈতন্যদেবের সম্প্রদায়কে গোড়ায় বৈষ্ণবচার্য্য শ্রীবল্লভ বিদ্যাভূষণ মহাশয় শ্রীচৈতন্যদেবের মতের ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া “প্রণেররত্নাবলী” গ্রন্থে মধ্বমতানুসারেই প্রণেরবিভাগ ও তত্ত্ব ব্যাখ্যা কেন করিয়াছেন? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। তিনি তাঁহার অগ্র গ্রন্থেও শ্রীচৈতন্যদেবের মতের ব্যাখ্যা করিতে মধ্বাচার্য্যের প্রতি বিশিষ্ট ভক্তি প্রকাশ করিয়া নঙ্গলাচরণ করিয়াছেন কেন, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। ফলকথা, পূর্বোক্ত গোস্বামি-ট্টাচার্য্যের টীকার দ্বারাও শ্রীচৈতন্যদেব যে মাধ্ব-সম্প্রদায়ভুক্ত হইয়াই নিজমত প্রচার করিয়া গিয়াছেন, ইহাই তাঁহার মত বুঝা যায়। তাঁহার পর হইতেও এতদ্বাদেশীয় পণ্ডিতগণ শ্রীচৈতন্যদেবকে কোন পৃথক সম্প্রদায় বা পঞ্চম বৈষ্ণব-সম্প্রদায়ের প্রবর্তক বলেন নাই। পরন্তু শ্রীচৈতন্যদেবের সম্প্রদায়কে বঙ্গের নিত্যানন্দ প্রভৃতি বংশজাত গোস্বামিপাদগণ যে, “মাধ্বানুয়ারী” অর্থাৎ মূলে মাধ্বসম্প্রদায়েরই অন্তর্গত, ইহা প্রাচীন পণ্ডিতগণেরও পরস্পরাপ্রাপ্ত সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। শব্দকল্পদ্রুমের পরিশিষ্ট খণ্ডের প্রারম্ভে লিখিত ঊনবিংশতি নঙ্গলাচরণ-শ্লোকের মধ্যে কোন শ্লোকের দ্বারাও ইহা আমরা বুঝিতে পারি।

পরন্তু এখানে ইহাও বক্তব্য যে, শ্রীজীব গোস্বামিপাদ “তত্ত্বসন্দর্ভে” মধ্বাচার্য্যের সমস্ত মত গ্রহণ না করিলেও অনেক মতের স্থায় ব্রহ্ম বা ঈশ্বরের তটস্থ অংশ বা শক্তিরূপ জীবসমূহ যে ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন, এই মত স্বীকার করিয়াছেন, ইহা পূর্বোক্ত “তত্ত্বসন্দর্ভে”র টীকায় গোস্বামি-ট্টাচার্য্যও লিখিয়াছেন। পরে তিনি সেখানে ইহাও লিখিয়াছেন যে, দ্বৈতাত্মত্ববাদী ভাস্করাচার্য্যের মতে ত্রিগুণাত্মক প্রকৃতি ব্রহ্মের স্বরূপশক্তি। জগৎ সেই স্বরূপশক্তির পরিণাম। উক্ত মত শ্রীজীব গোস্বামিপাদের অন্তর্গত বুঝা যায়। গোস্বামিভট্টাচার্য্যের ঐ কথার দ্বারা আমরা বুঝিতে পারি যে, ভাস্করাচার্য্যের সমস্ত ব্রহ্ম ও জগতের যে দ্বৈতাত্মত্ববাদ বা ভেদাত্মত্ববাদ, উহাই শ্রীজীব গোস্বামিপাদ অচিন্ত্য-ভেদাত্মত্ববাদ নামে স্বীকার করিয়াছেন। শ্রীজীব গোস্বামিপাদ তাঁহার “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে এক স্থানে যে লিখিয়াছেন,—“স্বমতে অচিন্ত্য-ভেদাত্মত্ববাদেব”, তাহা ব্রহ্ম ও জগতের সম্বন্ধে। অর্থাৎ ব্রহ্মের স্বরূপশক্তির পরিণাম জগতে ব্রহ্মের ভেদ ও অভেদ, উভয়ই স্বীকার্য্য। ঐ উভয়ই অচিন্ত্য, অর্থাৎ উভয় পক্ষেই নানা তর্কের নিবৃত্তি না হওয়ায় উহা চিন্তা করিতে পারা যায় না; তথাপি উহা তর্কের অগোচর বলিয়া অবশ্য স্বীকার্য্য। ব্রহ্ম অচিন্ত্যশক্তিময়, সুতরাং তাহাতে ঐরূপ ভেদ ও অভেদ অসম্ভব হয় না। সেখানে শ্রীজীব গোস্বামিপাদের “অভেদং সাংব্রহ্মঃ”, “ভেদনপি সাধয়ন্তোহচিন্ত্যভেদাত্মত্ববাদং স্বীকৃ-রুতি”—এই সন্দর্ভের দ্বারা অচিন্ত্যভেদাত্মত্ববাদিগণ যে, পূর্বোক্ত ভেদ ও অভেদ, এই উভয়কেই স্বীকার করিয়াছেন, ইহাই স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতরাং ভেদও নাই, অভেদও নাই, ইহাই “অচিন্ত্য-

ভেদাভেদবাদ”র অর্থ বলিয়া এখন কেহ কেহ যে ব্যাখ্যা করিতেছেন, তাহা একেবারেই করণাপ্রসূত অমূলক। ঐরূপ নতু হইলে উহার নাম বলিতে হয়—অচিন্ত্যভেদাভেদাভবাদ,— ইহাও প্রণিধানপূর্বক বুঝা অবশ্যক। শ্রীজীব গোস্বামিপাদ প্রভৃতিও কোন স্থানে উক্ত মতের ঐরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই। শ্রীজীব গোস্বামিপাদের “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থের সন্দর্ভ পূর্বে উদ্ধৃত হইয়াছে (পূর্ববর্তী ১১৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। এবং তিনি যে দেখানে ব্রহ্ম ও জগতের ভেদাভেদ প্রভৃতি নানা মতের উল্লেখ করিতেই ঐ সমস্ত কথা লিখিয়াছেন, ইহাও পূর্বে কথিত হইয়াছে। তিনি দেখানে ব্রহ্ম ও জীবের অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ বলেন নাই। পরন্তু উক্ত গ্রন্থে তৎসম্বন্ধে বিচার করিয়া “তস্মাদব্রহ্মণো ভিন্নাত্মেব জীবৈঃতত্থানি” এবং “সর্বথা ভেদ এব জীবপরয়োঃ”—ইত্যাদি অনেক সন্দর্ভের দ্বারা মাধ্বমতানুসারে জীব ও ব্রহ্মের ঐকান্তিক ভেদবাদই সিদ্ধান্তরূপে প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। পূর্বোক্ত সন্দর্ভে “ভিন্নাত্মেব” এবং “ভেদ এব” এই দুই স্থলে তিনি “এব” শব্দের প্রয়োগ করিয়া স্বরূপতঃ অভেদেরই ব্যবচ্ছেদ করিয়াছেন। ফলকথা, জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভেদবাদ বা দ্বৈতবাদ যাহা নম্বাচার্য্যের সম্মত, তাহা শ্রীজীব গোস্বামিপাদ “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে সমর্থনপূর্বক নিজসিদ্ধান্তরূপে স্বীকার করিয়াছেন এবং ভাস্করাচার্য্যের সম্মত ব্রহ্ম ও জগতের দ্বৈতাবৈতবাদ বা ভেদাভেদবাদই তিনি “অচিন্ত্য-ভেদাভেদ” নামে নিজ সিদ্ধান্তরূপে স্বীকার করিয়াছেন। পূর্বোক্ত গোস্বামিভট্টাচার্য্যের টীকার দ্বারাও ইহা নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। সুতরাং উক্ত বিষয়ে এখন আর আধুনিক অথ কাহারও ব্যাখ্যা বা মত গ্রহণ করা যায় না।

অবশ্য আমরা দেখিয়াছি, শ্রীজীব গোস্বামিপাদ তাঁহার ভাগবতসন্দর্ভে কোন কোন স্থানে জীব ও ব্রহ্মের অভেদও বলিয়াছেন। বৃহদভাগবতামৃত গ্রন্থে শ্রীল সনাতন গোস্বামিপাদও লিখিয়াছেন,—“অতন্তস্মাদভিন্নাস্তে ভিন্না অপি সত্যং মতাঃ” (২য় অঃ, ১৮৬)। কিন্তু তিনি নিজেই দেখানে টীকায় লিখিয়াছেন,—“তস্মাৎ পরব্রহ্মণোঃ ভিন্নাঃ সচ্চিদানন্দত্বাদিব্রহ্মণাধর্ম্য-বদ্ব্যং”। অর্থাৎ পরব্রহ্মের সাধর্ম্য্যবিশেষ বা সাদৃশ্যবিশেষ প্রযুক্তই জীবসমূহকে পরব্রহ্ম হইতে অভিন্ন বলা হইয়াছে। তাহা হইলে স্পষ্টই বুঝা যায় যে, তিনি জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভেদ গ্রহণ করিয়া ঐ কথা বলেন নাই। সুতরাং তিনি পরে যে, “অস্মিন্ হি ভেদাভেদাখ্যে সিদ্ধান্তে হস্মৎ-সুদৃশ্যতে” (২য় অঃ, ১৯৬) এই বাক্যের দ্বারা ভেদাভেদাখ্য সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন, তাহাতেও জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভেদ অর্থাৎ ব্যক্তিগত বাস্তব অভেদ গ্রহণ করেন নাই, ইহা অবশ্যই স্বীকার্য্য। সনাতন গোস্বামিপাদ উক্ত শ্লোকের টীকায় যে সমস্ত কথা বলিয়াছেন, তদ্বারাও তাঁহার নিজমতে যে জীব ও ব্রহ্মের তত্ত্বতঃ অভেদ নহে, কেবল ভেদই সিদ্ধান্ত, ইহাই বুঝা যায়।

১। পরন্তু ওদ্যতসিদ্ধ ভগবতঃ সত্ত্বগুণঃ, নিত্য প্রকৃতিসত্ত্বপরিণামে। জগৎ সত্যং, ব্রহ্মতটস্থানশা জীবাস্ততো ভিন্নাঃ, ইত্যাদিকং মতং গৃহীতং। প্রকৃতিব্রহ্মধরুণতা তেন নাস্তীকৃত্য ইতি স্বমতাদ্বিশেষঃ। কিন্তু দ্বৈতাবৈতাবাদি-ভাস্করায়মতং “ব্রহ্মধরুণত্যাগ্ননা পরিণামে জগৎ, স্যচ শক্তি-ব্রহ্মণায়িকা প্রকৃতি”রিত্যে তদেব স্বাহমতমিতি লভ্যতে”। তদ্বদসন্দর্ভে গোস্বামিভট্টাচার্য্যকৃত টীকা। পূর্বোক্ত “তৎসন্দর্ভ” পুস্তকের ১১৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

পরন্তু তিনিও পূর্বে স্বর্ষ্যের তেজ যেমন স্বর্ষ্যের অংশ, তদ্রূপ জীবসমূহ ব্রহ্মের অংশ, এই কথা বলিয়া, পরস্পকে তত্ত্বাদিমতানুসারে স্বর্ষ্যের কিরণকে স্বর্ঘ্য হইতে, অগ্নির ক্ষুণ্ণিককে অগ্নি হইতে এবং সমুদ্রের তরঙ্গকে সমুদ্র হইতে তত্ত্বতঃ ভিন্ন বলিয়াই স্বীকার করিয়া, ঐ সমস্ত দৃষ্টান্তের দ্বারা নিত্যসিদ্ধ জীবসমূহকে ব্রহ্ম হইতে তত্ত্বতঃ ভিন্ন বলিয়াই সম্বন্ধ করিয়াছেন। পূর্বেই বলিয়াছি যে, অংশ দ্বিবিধ—স্বাংশ ও বিভিণ্নাংশ। তন্মধ্যে জীবসমূহ যে ব্রহ্মের স্বাংশ নহে, বিভিণ্নাংশ, ইহা মধ্বাচার্য্যের মতানুসারে গোড়ীর বৈষ্ণবাচার্য্যগণও স্বীকার করিয়াছেন। সুতরাং ব্রহ্মের অংশ বলিয়া জীবসমূহে যে ব্রহ্মের তত্ত্বতঃ অভেদও আছে, ইহা স্বীকার করিবার কোন কারণ নাই। কারণ, যাহা বিভিণ্নাংশ, তাহা অংশী হইতে তত্ত্বতঃ বা স্বরূপতঃ ঐকান্তিক ভিন্ন। শ্রীজীব গোস্বামিপাদের তত্ত্বসন্দর্ভের উক্তির ব্যাখ্যায় টীকাকার শ্রীধনদেব বিদ্যাভূষণ মহাশয়ও উপসংহারে লিখিয়াছেন,—“তথা চাত্র ঈশজীবয়োঃ স্বরূপভেদো নাস্তি সিদ্ধঃ”। সেখানে দ্বিতীয় টীকাকার মহামনীষী গোস্বামিভট্টাচার্য্যও উপসংহারে লিখিয়াছেন,—“তথাচ কচিচ্ছেতনত্বেন ঐক্যবিবক্ষ্যা কচিচ্চ ধর্মধর্মিণোরভেদবিবক্ষ্যা অভেদবচনানি ব্যাখ্যায়ানীতি ভাবঃ।” (পূর্বোক্ত তত্ত্বসন্দর্ভ পুস্তক, ১৭১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) অর্থাৎ শাস্ত্রে জীব ও ব্রহ্মের অভেদবোধক যে সমস্ত বাক্য আছে, তাহা কোন স্থলে চেতনস্বরূপে ঐ উভয়ের ঐক্য বিবক্ষা করিয়া, কোন স্থলে ধর্ম ও ধর্মীর অভেদ বিবক্ষা করিয়া কথিত হইয়াছে, ইহাই বুঝিতে হইবে। ইহাদিগের মতে জীব ব্রহ্মের শক্তিবিশেষ। সুতরাং ব্রহ্মের সহিত সত্য সংশ্লিষ্ট ঐ জীব ব্রহ্মের ধর্মবিশেষ। শাস্ত্রে অনেক স্থানে ধর্ম ও ধর্মীর অভেদ কথিত হইয়াছে। কিন্তু বস্তুতঃ পরিচ্ছিন্ন জীব ও অপরিচ্ছিন্ন ব্রহ্মের তত্ত্বতঃ অভেদ সম্ভব হয় না। সুতরাং ঐ উভয়ের স্বরূপতঃ অভেদ শাস্ত্রসিদ্ধান্ত হইতে পারে না। বস্তুতঃ শাস্ত্রে নানা স্থানে জীবকে যে ব্রহ্মের অংশ বলা হইয়াছে এবং ঐ উভয়ের যে একত্বও বলা হইয়াছে, তদ্বারা গোড়ীর বৈষ্ণবাচার্য্যগণ ঐ উভয়ের তত্ত্বতঃ অভেদ ব্যাখ্যা করেন নাই। শ্রীজীব গোস্বামিপাদের “তত্ত্বসন্দর্ভ”র টীকায় মহামনীষী রাধামোহন গোস্বামিভট্টাচার্য্য ঐ “অংশে”র যেকোন ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তদ্বারা মধ্বসম্মত বৈতবাদই সমর্থিত হইয়াছে। পরন্তু নির্মাণ মুক্তিতে ঐ মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মে লয়প্রাপ্ত হইয়া ব্রহ্মই হইলে তখন জীব ও ব্রহ্মের

১। তথাপি জীবতত্ত্বানি তত্ত্বাংশাঃ এব সম্ভবতঃ।

যনতেজঃসমুৎপত্ত তেজোজালাং যথা রবেঃ ॥

নিত্যসিদ্ধান্ততো জীবা ভিন্না এব যথা রবেঃ।

অংশবো বিক্ষিপ্তাঃ বহুভেদাঃ চ বারিধেঃ ॥—বৃহদ্রাগ।—২য় অঃ। ১৮৩.৮৪।

তত্ত্বাদিমতানুসারেণ ততঃ পরব্রহ্মঃ সকাশং জীবা জীবতত্ত্বানি নিত্যসিদ্ধাঃ নিত্যসংলভ্যাসিদ্ধাঃ, নতু মায়ায়া জমেণোৎপাদিতাঃ। অতএব ভিন্নান্ততো ভেদং প্রাপ্তাঃ। অত্র দৃষ্টান্তাঃ, যথা রবেঃশব্দস্তৎসমবেতা অপি ভিন্নত্বেন নিত্যং সিদ্ধাঃ, এতদেব। যথাচ বহুবিস্কুলসিদ্ধাঃ। যথাচ বারিধেঃভিন্নান্তথা ॥—সনাতন পোশ্বামিকৃত টীকা।

২। তদংশত্বং তদ্বৈচিত্র্যভেদপ্রতিযোগিতাবচ্ছেদকপুংস্ব। তথাচ ব্রহ্মনিষ্ঠভেদপ্রতিযোগিতাবচ্ছেদকপুংস্ব সতি চেতনত্ব-মত্র সমানাকারত্বং সাদৃশ্যপরিধিসিদ্ধং।—গোস্বামিভট্ট চার্য্যাকৃত টীকা। পূর্বোক্ত তত্ত্বসন্দর্ভ পুস্তক, ১২৩ পৃঃ দ্রষ্টব্য।

অভেদ স্বীকার কৰিতে হয়, কিন্তু স্বৰূপতঃ অভেদ না থাকিলে তখন ভেদ নষ্ট কৰিয়া অভেদ উৎপন্ন হইবে কিরূপে ? এই বিষয়ে গোস্বামিতট্টাচাৰ্য্য গোড়ীয়া বৈষ্ণবাচাৰ্য্যগণের সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা কৰিয়াছেন যে, তখনও মুক্ত পুৰুষের ব্ৰহ্মের সহিত বাস্তব অভেদ হয় না। যেমন জলে জল মিশ্ৰিত হইলে ঐ জল সেই পূৰ্ব্বে জলই হয় না, কিন্তু মিশ্ৰিত হইয়া তাদৃশ জলই হয়, এ জ্ঞত ঐ উভয়ের অভেদ প্রতীতি হইয়া থাকে। তদ্রূপ মুক্ত জীব ব্ৰহ্মে লীন হইলেও ব্ৰহ্মের সহিত মিশ্ৰতরূপ তাদাত্ম্য লাভ করেন। কিন্তু ব্ৰহ্মই হন না। গোস্বামিতট্টাচাৰ্য্য প্রভৃতি উক্ত বিষয়ে শাস্ত্ৰপ্ৰমাণও প্ৰদৰ্শন কৰিয়াছেন*। কংকথা, ভগবদিচ্ছায় কোন অধিকারিবেশেষের নিৰ্কাণ মুক্তি হইলে তখনও তাঁহার ব্ৰহ্মের সহিত বাস্তব অভেদ হয় না। শাস্ত্ৰে যে “একত্ব” ও “ঐকাত্ম্য” কথিত হইয়াছে, উহা স্বৰূপতঃ বাস্তব অভেদ নহে—উহা জলে মিশ্ৰিত অথ জলের ত্বয়ে মিশ্ৰতরূপ তাদাত্ম্য, ইহাই গোড়ীয়া বৈষ্ণবাচাৰ্য্যগণের সিদ্ধান্ত। কিন্তু পূজ্যপাদ শ্ৰীধৰ স্বামী জীব ও ব্ৰহ্মের স্বৰূপতঃ অভেদ স্বীকার কৰিতেন। তাই তিনি মুক্তির ব্যাখ্যায় অদ্বৈত সিদ্ধান্তই প্ৰকাশ কৰিয়া গিয়াছেন। অত্ৰও তিনি অদ্বৈত মতে তত্ত্বব্যাখ্যা কৰিয়াছেন। তথাপি শ্ৰীচৈতন্যদেব বল্লভ ভট্টের নিকটে শ্ৰীধৰ স্বামীর ধৰ্ম্ম মন্বন্ত ও নাগত্বের কীৰ্ত্তন কৰিয়াছিলেন*, তাহাতে বল্লভ ভট্টের গৰ্ব্ব খণ্ডন ও শ্ৰীধৰ স্বামীর প্ৰতি সন্মান প্ৰদৰ্শনপূৰ্বক নিজদৈন্ত্ৰ্য প্ৰকাশই উদ্দেশ্য বুঝা যায়। সে বাহা হউক, মূলকথা, গোড়ীয়া বৈষ্ণবাচাৰ্য্যগণের পূৰ্ব্বোক্ত সমস্ত গ্রন্থ পৰ্যালোচনা কৰিলে বুঝা যায় যে, তাঁহারা মন্বন্ততানুসারে জীব ও ব্ৰহ্মের স্বৰূপতঃ ভেদমাত্রবাদী, অচিন্ত্যভেদভেদবাদী নহেন। সৰ্ব্ব-সংবাদিনী গ্ৰন্থে শ্ৰীজীব গোস্বামিপাদ ব্ৰহ্ম ও জগতের অচিন্ত্যভেদভেদ স্বীকার কৰিয়াছেন। কিন্তু জীব ও ব্ৰহ্মের স্বৰূপতঃ কেবল দ্বৈতবাদই সমর্থন কৰিয়াছেন। জীব ও ব্ৰহ্মের একজাতীয়ত্বাদিরূপে যে অভেদ তাঁহারা বলিয়াছেন, উহা গ্ৰহণ কৰিয়া তাঁহাদিগকে ভেদভেদবাদী বলা যায় না। কাৰণ, নম্বাচাৰ্য্যের মতেও ঐক্য জীব ও ব্ৰহ্মের অভেদ আছে। দ্বৈতবাদী নৈয়ায়িকসম্প্ৰদায়ের মতেও চেতনত্ব বা আত্মত্বাদিরূপে জীব ও ব্ৰহ্মের অভেদ আছে। কিন্তু ঐক্য অভেদ গ্ৰহণ কৰিয়া তাঁহাদিগকে কেহ জীব ও ব্ৰহ্মের ভেদভেদবাদী বলেন না কেন ? ইহা প্ৰণিধানপূৰ্বক চিন্তা করা আবশ্যক। পূৰ্বেই বৰ্ণিয়াছি যে, ভক্তগণ নিৰ্কাণমুক্তি চাহেন না। গোড়ীয়া বৈষ্ণবাচাৰ্য্যগণ

১। তথ্যচ প্ৰতিঃ—“যথোদকং শুদ্ধে শুদ্ধনাসিক্তং তদুগ্ৰে ভবতি” (কঠ, ৪—১৫) ইতি। স্বান্দে চ “উদকে ত্বৰকং সিন্ধুং মিশ্ৰমেব যথা ভবেৎ। ন চৈতদেব ভবতি যতো বৃদ্ধিঃ প্ৰদুশ্যতে। এবমেবহি জীবোহপি তাদাত্ম্য পৰমাত্মনা। আপোহি নাসৌ ভবতি স্বাত্ম্যাবিশেষণাৎ” ইতি, তাদাত্ম্যং মিশ্ৰতাঃ। নাসৌ ভবতীতি ন পৰমাত্মা ভবতি। স্বাত্ম্যাদীতি আত্মিনা নিৰ্কাণাদিগণিগ্ৰহণে তত্ত্বাৰ্থলেনে পৰ্যায়ান্তরতাপত্তিৰপীতি। গোস্বামি-ভট্টাচাৰ্য্য টীকা। ঐ পৃষ্ঠক, ১৬৫ পৃষ্ঠা দৃষ্টব্য।

২। অত্ৰু হাদি কহে “স্বামী না মানে যেই জন।

বেস্তার তিত্তরে তারে কৰিয়ে গণন।

শ্ৰীধৰ স্বামী প্ৰসাদেতে ভাগবত জানি।

জগদন্তক শ্ৰীধৰ স্বামী গুরু কৰি মানি”। ইত্যাদি —চৈঃ চঃ অত্মালীলা, ৭ম পঃ।

অধিকারবিশেষের পক্ষে নির্বাণমুক্তিকে পরম পুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার করিলেও উহাই সর্বশ্রেষ্ঠ পুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে সাধ্যভক্তি-প্রেমই পরমপুরুষার্থ। উহা পঞ্চম পুরুষার্থ বলিয়াও কথিত হইয়াছে। গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ মুক্তি হইতেও ঐ ভক্তির শ্রেষ্ঠতা সমর্থন করিয়াছেন। শ্রীল সনাতন গোস্বামিপাদ তাঁহার বৃহৎ ভাগবতামৃত গ্রন্থে বিশেষ বিচারপূর্ব্বক বুঝাইয়াছেন যে, মুক্তিতে ব্রহ্মানন্দের অনুভব হইলেও ভক্তিতে উহা হইতেও অধিক অর্থাৎ অসীম আনন্দ ভোগ হয়। মুক্তির আনন্দ সসীম। ভক্তির আনন্দ অসীম। তিনি মুক্তি হইতেও ভক্তির শ্রেষ্ঠতা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন,—“সুখন্তু তু পরাকাষ্ঠা ভক্তাবেব স্ততো ভবেৎ।” (২য় অঃ, ১৯১)। শ্রীল রূপ গোস্বামিপাদ বলিয়া গিয়াছেন যে, যে কাল পর্য্যন্ত ভোগস্পৃহা ও মুক্তিস্পৃহারূপ পিশাচী হৃদয়ে বিদ্যমান থাকে, সেই কাল পর্য্যন্ত ভক্তি-সুখের অভ্যুদয় কিরূপ হইবে? অর্থাৎ নির্বাণ মুক্তিস্পৃহা ভোগস্পৃহার ত্যায় ভক্তি-সুখভোগের অন্তরায়। অবশ্য যাহারা মুমুক্শু, তাঁহাদিগের পক্ষে ঐ মুক্তিস্পৃহা পিশাচী নহে, কিন্তু দেবী। ঐ দেবীর রূপা ব্যতীত তাঁহাদিগের মুক্তি লাভে অধিকারই জন্মে না। কারণ, ঐ মুক্তিস্পৃহা তাঁহাদিগের অধিকার-সম্পাদক সাধনচতুষ্টয়ের অন্ততম। কিন্তু যাহারা ভক্তিসুখলিপ্সু, যাহারা অনন্তকাল ভগবানের সেবাই চাহেন, তাঁহারা উহার অন্তরায় নির্বাণ মুক্তি চাহেন না। তাঁহাদিগের সম্বন্ধেই শ্রীল রূপ গোস্বামিপাদ মুক্তিস্পৃহাকে পিশাচী বলিয়াছেন। ভক্তিশাস্ত্রের তত্ত্বব্যাখ্যাতা গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণ সাধ্যভক্তি-প্রেমের সেবা করিয়া, নানা প্রকারে উহার স্বরূপ ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। বস্তুতঃ ঐ প্রেমের স্বরূপ অনির্ব্বচনীয়। বাক্যের দ্বারা উহা ব্যক্ত করা যায় না। মুক ব্যক্তি যেমন কোন রসের আশ্বাদ করিয়াও তাহা ব্যক্ত করিতে পারে না, তদ্রূপ ঐ প্রেমও ব্যক্ত করা যায় না। তাই ঐ প্রেমের ব্যাখ্যা করিতে যাঁহা পরমপ্রেমিক ঋষিও শেষে বলিয়া গিয়াছেন,—“অনির্ব্বচনীয়ং প্রেমস্বরূপং।” “মুকাশ্বাদনবৎ”। (নারদভক্তিসূত্র, ৫১।৫২)। সুতরাং যাহা আশ্বাদ করিয়াও ব্যক্ত করা যায় না, তাহার নামমাত্র শুনিয়া কিরূপে তাহার ব্যাখ্যা করিব? ভক্তিহীন আমি ভক্তিশাস্ত্রোক্ত ভক্তিলক্ষণেরই বা কিরূপে ব্যাখ্যা করিব? কিন্তু শাস্ত্র সাহায্যে ইহা অবশ্য বলা যায় যে, যাহারা ভক্তিশাস্ত্রোক্ত সাধনার ফলে প্রেমলাভ করিয়াছেন, তাঁহারাও মুক্তই। তাঁহাদিগেরও আত্মস্তিক হুঃখনিবৃত্তি হইয়াছে। তাঁহাদিগেরও আর কখনও পুনর্জন্মের সম্ভাবনাই নাই। সুতরাং তাঁহাদিগের পক্ষে সেই সাধ্যভক্তিই এক প্রকার মুক্তি। তাই তাঁহাদিগের পক্ষে স্কন্দপুরাণে নিশ্চল ভক্তিকেই মুক্তি বলা হইয়াছে এবং ভক্তগণকেও মুক্তই বলা হইয়াছে*। অর্থাৎ ভক্তি-

১। ভক্তি-মুক্তিস্পৃহা বাবৎ পিশাচী হৃদি বর্ততে।

তাবদভক্তিসুখস্তাত্ৰ কথমভ্যুদয়ো ভবেৎ—ভক্তিরসঃসুতসিদ্ধি।

২। নিশ্চলা বস্তু ভক্তির্বা দেব মুক্তির্জ্ঞানার্জন।

মুক্তা এবহি তক্তান্তে তব বিকোর্ষতো হরে।

—“হরিভক্তিবিলাসে”র দশম বিলাসে উক্ত (৭৩ম) বচন।

৩৭২
লিপ্সু অধিকারীদিগের পক্ষে চরম ভক্তিই মুক্তি। ব্রহ্মবৈবর্ত পুরাণে আবার শাস্ত্র সিদ্ধান্তের সামঞ্জস্য করিয়া বলা হইয়াছে যে, মুক্তি দ্বিবিধ, — নির্বাণ ও হরিভক্তি। তন্মধ্যে বৈষ্ণবগণ হরি-ভক্তিরূপ মুক্তি প্রার্থনা করেন। অস্ত্র সাধুগণ নির্বাণরূপ মুক্তি প্রার্থনা করেন। সেখানে নির্বাণার্থীদিগকেও সাধু বলা হইয়াছে, ইহা লক্ষ্য করা আবশ্যক। পূর্বোক্ত নির্বাণ মুক্তিই জ্ঞান-দর্শনের মুখ্য প্রয়োজন। তাই ঐ নির্বাণার্থী অধিকারীদিগের জন্য নির্বাণ মুক্তিরই কারণাদি কথিত ও সমর্থিত হইয়াছে। দ্বিতীয় আঙ্কিকে ঐ মুক্তির কারণাদি বিচার পাওয়া যাইবে ॥ ৬৭ ॥

অপবর্গ-পরীক্ষা-প্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১৪ ॥

এই আঙ্কিকের প্রথমে দুই সূত্রে (১) প্রবৃত্তিদোষ-সামান্য-পরীক্ষা-প্রকরণ। তাহার পরে ৭ সূত্রে (২) দোষট্টরশ্মি-প্রকরণ। তাহার পরে ৪ সূত্রে (৩) প্রেতাভাব-পরীক্ষা-প্রকরণ। তাহার পরে ৫ সূত্রে (৪) শূন্যতাপাদান-প্রকরণ। তাহার পরে ৩ সূত্রে (৫) কেবলেশ্বরকারণতা-নিরাকরণ-প্রকরণ (মতান্তরে ঈশ্বরোপাদানতা-প্রকরণ)। তাহার পরে ৩ সূত্রে (৬) আকস্মিকত্ব নিরাকরণ-প্রকরণ। তাহার পরে ৪ সূত্রে (৭) সর্বানিত্যনিরাকরণ-প্রকরণ। তাহার পরে ৫ সূত্রে (৮) সর্বনিত্যত্ব নিরাকরণ-প্রকরণ। তাহার পরে ৩ সূত্রে (৯) সর্বপৃথকত্ব নিরাকরণ-প্রকরণ। তাহার পরে ৪ সূত্রে (১০) সর্বশূন্যতা নিরাকরণ-প্রকরণ। তাহার পরে ৩ সূত্রে (১১) সংখ্যে-কাস্তবাদ-নিরাকরণ-প্রকরণ। তাহার পরে ১০ সূত্রে (১২) ফলপরীক্ষা-প্রকরণ। তাহার পরে ৪ সূত্রে (১৩) দুঃখপরীক্ষা-প্রকরণ। তাহার পরে ১০ সূত্রে (১৪) অপবর্গ-পরীক্ষা-প্রকরণ।

৬৭ সূত্র ও ১৪ প্রকরণে চতুর্থ অধ্যায়ের

প্রথম আঙ্কিক সমাপ্ত।

১। মুক্তিস্ত দ্বিবিধা মাধ্বি অকৃত্তা সর্বদম্ভতা।

নির্বাণপদবাত্তী চ হরিভক্তি প্রদা নৃণাং ॥

হরিভক্তিব্রূপাক মুক্তিঃ বাস্তবৈ বৈষ্ণবঃ।

অস্ত্র নির্বাণরূপাক মুক্তিঃ সিদ্ধান্তি সাধবঃ ॥

—ব্রহ্মবৈবর্ত, প্রকৃতিখণ্ড, ২২শ অঃ।

(“শঙ্করভট্ট” মুক্তি শব্দ জট্টবা)

শুদ্ধিপত্র ।

পৃষ্ঠাঙ্ক	অশুদ্ধ	শুদ্ধ
৩	“প্রবৃত্তির”র	“প্রবৃত্তি”র
৬	সেই দেবের	সেই দোষের
৭	লিখাছেন	লিখিয়াছেন
৮	কপিধ্যও	কাপ্পধ্যও
	উদ্যোতকরে	উদ্যোতকরের
	করিয়াও	করিয়াও
১০	রসাদ	রসাদি
১১	অর্থাৎ	অর্থ্যাৎ
২৫	মহিষ	মহষি
	নঞর্থ	নঞর্থ
৩৫	অক্ষুঁরাখী	অক্ষুঁরাখী
৩৬	হহা	ইহা
৩৭	সর্বশক্তিমান্	সর্বশক্তিমান্
৪১	নিষ্পত্তিঃ ॥	নিষ্পত্তি ॥
৫১	তাং যমথো	তং যমথো
৫৩	পরন্ত	পরন্ত
৬১	মৈষর্ধ্যং	মৈষর্ধ্যং
৬৩	জীবাত্মা	জীবাত্মা
	আত্মজাতীয়	আত্মজাতীয় ।
৬৪	এই বিবিধ	এই দ্বিবিধ
৬৯	শাস্ত্রবাক্যের	শাস্ত্রবাক্যের
৭১	সিদ্ধাধর্মিতা	সিদ্ধাধর্মিতা
৭৮	বিশ্বতুল্য	বিশ্বতুল্য বা স্বেচ্ছতুল্য ।
	কিরাতাজ্জলীয়	কিরাতাজ্জলীয় ।
৮০	গ্রহ করিয়া	গ্রহণ করিয়া
৮১	ক্রীড়ার জন্য	ক্রীড়ার দ্বারা

পৃষ্ঠাক	অঙ্ক	ঙক
৮৪	হরিনৈব	হরিনৈব
	মর্ত্তস্ত	মর্ত্তস্ত
৮৭	“বৈষম্যনৈষ্মণ্য	“বৈষম্যনৈষ্মণ্যে
৮৯	মহামনীষা	মহামনীষী
৯২	সিদ্ধ হয়,	সিদ্ধ হওয়ার
	উদয়নরূতা	উদয়নরূত
৯৩	২।২৯)	২।২।৯)
১০২	জাজ্ঞো	জাজ্ঞো
১০৬	ব্যাখ্যা পাওয়ায়	ব্যাখ্যা পাওয়া যায়
১০৭	তস্ত্ব ইমিতিবা	তস্ত্ব ইমিতিবা
	জীবেনাশ্রনা	জীবেনাশ্রনা
	বাক্যশেষা ইত্যাদি ।	বাক্যশেষাং” ইত্যাদি ।
১১১	নিষার্কভাষ্য-ভূমিকায়	নিষার্কভাষ্যব্যাক্যের ৩৬৫ পৃষ্ঠায়
১১৬	অভেদশাস্ত্রানুভবো	অভেদশাস্ত্রানুভবো
১১৭	ঐক্যাদর্শন	ঐক্যাদর্শন
১২৭	শ্রায়মতের সমর্থনের জন্ত	শ্রায়মতের সমর্থনের জন্ত ও
	সাধকের কোন্ অবস্থায়	সাধকের কোন অবস্থায়
১২৯	মনোবোগ্ করি	মনোবোগ করিয়া
	ভিন্ন সিদ্ধান্তেরই	ভিন্ন ভিন্ন সিদ্ধান্তেরই
১৩২	সাধর্ম্য্যকেই তিনি	সাধর্ম্য্যকেই
	ইহা উহার দ্বারা	ইহাও উহার দ্বারা
১৪৮	জেজ্জট	জেজ্জট
১৮৩	একস্তানুপ	একস্তানুপ
১২০	প্রতিজ্ঞাবাক্য	প্রতিজ্ঞাবাক্য
১৯৯	ভাববোধক	ভাববোধক
২২৬	পুত্রপুস্তাদি	পুত্রপুস্তাদি
২৩০	তত্ত্ব ইন্দ্র	তত্ত্ব ইন্দ্র
২৪৫	কর্ম্মফলের	কর্ম্মফলের
২৪৬	জ্ঞাতি অর্থ	জ্ঞাতি অর্থ
২৫৯	করিতেছে ।	করিতেছে,
	বিনিগ্রহে	বিনিগ্রহে

পৃষ্ঠাক	অশুদ্ধ	শুদ্ধ
২৬১	দুখমেব	দুঃখমেব
২৬২	গ্রহণ করিতে	গ্রহণ করিতে
২৬৩	ব্রহ্মচারীবাসী	ব্রহ্মচারিবাসী
২৬৫	সিদ্ধ করা যায় না,	সিদ্ধ করা যায়,
২৭০	জর্থাৎ	অর্থাৎ
২৭৭	ঋণবাক্যাদুর্দ্ধ	ঋণবাক্যাদুর্দ্ধ
২৭৮	ইত্যাদি	ইত্যাদি
২৮০	তদুত্তং	তদুত্তং
২৮৪	অবশিষ্টমুত্তং	অবশিষ্টমুত্তং
২৯৭	বস্বায়	বস্বায়
২৯৮	প্রথম স্রুতি	প্রথম স্রুতিব
২৯৯	পাত্তচরাস্তং	পাত্তচরাস্তং
৩০২	বিশ্বনাথ	বিশ্বনাথ
৩০৩	“জ্ঞানাগ্নিঃ	(জ্ঞানাগ্নিঃ
৩১০	স্মৃতিশীলে	স্মৃতিশীলে
৩১৩	লোক	লোক
৩১৮	বলিয়াছেন যে, না ।	বলিয়াছেন যে,
	জাত্যায়ুর্ভোগঃ ।	জাত্যায়ুর্ভোগাঃ ।
৩২৬	না থাকিলেও	না থাকিলে
৩৩৪	মুক্ষীয়	মুক্ষীয়ং
৩৪২	ঐ শৈষিকোক্তমোক্ষাত	ঐ শৈষিকোক্তমোক্ষাত
৩৪৫	করিয়াছেন	করিয়াছেন
৩৪৭	উপহাস করায়	উপহাস করায়
৩৫৬	স্মরনদং	স্মরনদং





N^cc

Cal

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.
